OPERE SCELTE

DEL CARDINALE

GIACINTO SIGISMONDO GERDIL

VOLUME III.

MILANO
DALLA SOCIETÀ TIPOGRAFICA DE' CLASSICI ITALIANI
MDCCCXXXVI

DISSERTAZIONI

SOPRA

L'ORIGINE DEL SENSO MORALE

E SOPRA

L' ESISTENZA DI DIO

IN DICHIARAZIONE DI ALQUANTI PUNTI

DELLA INTRODUZIONE

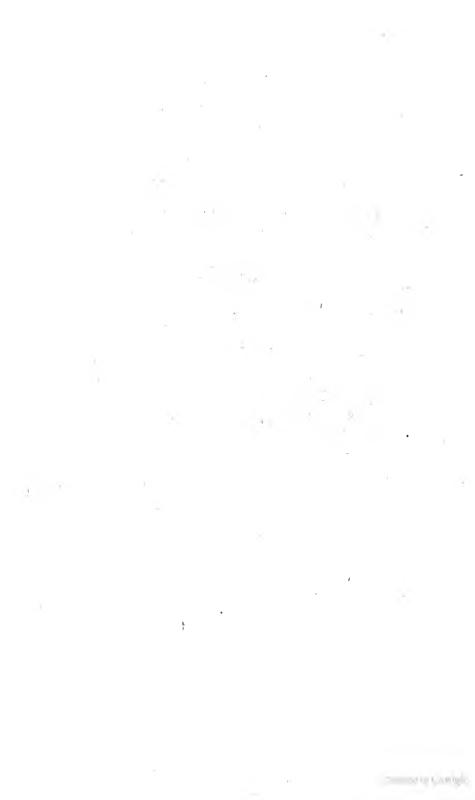
ALLO STUDIO

DELLA RELIGIONE

DISSERTAZIONE I.

DELLA ORIGINE DEL SENSO MORALE

O SIA

DIMOSTRAZIONE CHE VI HA NELL' UOMO UN NATURALE CRITERIO DI APPROVAZIONE E DI BIASIMO, RIGUARDANTE L'INTRINSECA MORALE DIFFERENZA DEL GIUSTO E DELL' INGIUSTO: IL QUALE UNITAMENTE ALLA NOZIONE DELL' ORDINE E DEL BELLO NASCE DALLA FACOLTÀ CHE HA L'UOMO DI CONOSCERE IL VERO.

PREFAZIONE

In questa Dissertazione io spero di ottenere un qualche benigno compatimento da quelli che avendo letto ciò che fu dagli altri scritto sulle materie in essa contenute, e molto avendovi meditato sopra, sapranno certamente quanta sia la difficoltà di distinguere e fissare le dilicate nozioni dell'ordine, del bello, dell'onesto, le quali vivamente risplendono nell'appresentarsi allo spirito, e sembrano fuggire e come smarrirsi, quando l'intelletto cerca di penetrarle a fondo. Questi saranno in caso di giudicare di quel poco di lume che posso io avere aggiunto ad un soggetto sì oscuro ed avviluppato agli occhi de' Filosofi. Avrei potuto colle amplificazioni e cogli esempli render forse questa lettura se non gradevole, almeno sopportabile al comune de' Leggitori; ma questo avrebbe dispiaciuto a quelli a' quali mi preme più e desidero maggiormente di piacere; e quelli sono che non isdegnano le nozioni astratte, anzi tanto più le amano, quanto che in quelle solo si fondano le proposizioni universali ed immutabilmente vere, nelle quali connettendosi molti particolari si formano le arti e le scienze, e solo vogliono che siano coteste nozioni esattamente determinate, perchè l'intelletto possa chiaramente scorgere le relazioni che ne risultano, e le applicazioni che se ne possono fare a' casi particolari. A questo fare ho unicamente atteso nello stendere la presente Dissertazione; questa è la idea che ho seguitata nel mio lavoro: conosco quanto sia, non dico lontano ancora dalla perfezione, ma difettoso e mancante di ciò che richiederebbesi ad un semplice formato disegno e proporzionato. Con tutto ciò sarò più che contento, se gl'intelligenti, voglio dire i Filosofi, il riguarderanno come un abbozzo i cui

primi lineamenti sieno capaci di ricevere da una mano più perita nuovi tratti che il facciano risaltare in una giusta forma, e possano indi comparire in buona luce e vestirsi de' colori convenienti alla natura e varietà del soggetto.

Ho parlato più volte nel mio Discorso preliminare alla *Introduzione allo studio della Religione* di quel senso morale che la sperimentale osservazione dimostra esser connaturale all'uomo, per cui si vede che tutti generalmente gli uomini riconoscono una intrinseca differenza tra certe azioni che chiamansi giuste ed oneste, come il serbare la fede, ed altre che diconsi ingiuste e disoneste, come il tradimento: e portati sono ad approvare le prime ed a biasimare le altre; dalla quale approvazione nasce che gli uomini si fanno benevoli a quelli che operano giustamente ed onestamente, e detestano gl'ingiusti e perfidi; ed anche ciascuno è naturalmente inclinato a seguir nelle sue azioni l'ordine della giustizia, e seguendolo se ne compiace; e quando se ne diparte per secondare una qualsivoglia passione, accusa però sè stesso, e sente un interno rimordimento. Ciascuno può per la sua propria esperienza far fede a sè stesso che tale è appunto la natura dell'uomo. Niente hanno gl'increduli tralasciato per oscurare e screditare questa esperienza, su cui si fonda il senso morale, da cui vantaggiosissime conseguenze si deducono in favor della Religione. Ed in ciò fare troppo più felicemente, che bisogno non sarebbe stato, è riuscito loro d'ingannare molti, per questa cagion massimamente che molti di questo senso morale non hanno che una oscura e confusa nozione; e sebbene il sentano in loro stessi, non sanno però distinguere cosa sia, nè da che proceda; onde ingannati per li sofismi degl'increduli si lasciano persuadere che questo

senso non dalla natura, ma dall'educazione e dalla consuetudine sia in loro provenuto. Ho creduto pertanto che gioverebbe il dare a conoscere il più distintamente che per me si potesse, quale sia questo senso morale. Per il che fare io reputo che il metodo più conveniente sia di mostrarne l'origine e la derivazione da' principj esistenti nell'uomo. Imperocchè la nozione che indi se ne ritrarrà, sarà una definizione reale che farà insieme conoscere, in virtù de' principj che lo determinano, l'esistenza e la natura di questo senso morale, o sia *di un naturale Criterio di approvazione che indipendentemente dalla considerazione del proprio utile determina il giudizio, o dettame pratico, in virtù di certe conosciute leggi di convenienza, di cui l'uomo si compiace per natura.*

Mi prendo dunque a dichiarare, siccome il senso morale dee naturalmente procedere dalla facoltà che ha l'uomo di conoscere il vero, e per cui conosciutolo, lo afferma, e nell'affermazione si acqueta; e da un'altra facoltà che da questa procede e l'è congiunta, per cui apprende l'ordine ed il bello, e ravvisatolo lo approva, e nell'approvazione si compiace. Procurerò di mostrare che l'ordine ed il bello è una necessaria conseguenza del vero: talchè non può un ente pensante esser capace di conoscere il vero, che non sia insieme capace di conoscere l'ordine originato e determinato dal vero. Il che già conobbe Cicerone, il quale avendo osservato nel primo degli Ufficj, c. 4, esser propria della natura dell'uomo l'investigazione del vero, soggiugne come cosa consentanea: *Nec vero illa parva vis naturae est rationisque, quod unum hoc animal sentit quid sit ordo, quid sit quod deceat, in factis dictisque qui modus. Itaque eorum ipsorum, quae adspectu sentiuntur,*

nullum aliud animal pulchritudinem, venustatem, convenientiam partium sentit. Per dimostrare ordinatamente queste cose, mi sarà d'uopo cominciare l'investigazione dalle prime nozioni, e dichiarare quanto fia di mestiero, come si vanno l'une dall'altre sviluppando. Nè lascerò di dedurne, ove occorrerà, a guisa di corollarj, alcune prove delle verità fondamentali della Religione.

LEMMA.

Per quel senso per cui è l'uomo consapevole a sè medesimo delle sue percezioni, ha egli la facoltà di distinguere le sue idee e le sue sensazioni, di compararle, e comparandole discoprirne le relazioni; e queste relazioni comparando, discoprire non solo le relazioni, ma ancora le proporzioni delle cose, oppure proporzionatamente ordinarle.

Questa è verità d'esperienza.

§ I.

Nozioni destate per la riflessione che fa l'animo sulle sue operazioni.

Per quel senso per cui è l'uomo consapevole a sè stesso de' suoi pensieri, venendo a riflettere sulle operazioni sopra descritte, e sugli oggetti di esse, acquista molte idee astratte, cioè l'idea dell'unità e della distinzione o pluralità, l'idea dell'identità e diversità, della somiglianza e dissomiglianza, del più e del meno: idee che esprimono i sommi generi delle relazioni delle cose tra

di loro, e finalmente l'idea del bene e del male, destata immediatamente dalle sensazioni grate e moleste, e trasportata indi agli oggetti capaci di produrle in noi.

Idea dell'unità e della pluralità.

1. L'uomo, provando la sensazione del colore e del suono o insieme o successivamente, e' non può a meno di non distinguerle; e nel discernere pertanto ch'egli fa che il colore non è il suono, si comprende in questo discernimento l'idea dell'unità e della distinzione o pluralità. Imperocchè, se il colore è ed il suono è, eppure il colore non è il suono; dunque altro è il colore ed altro il suono, epperò sono più. Ed in quanto il colore si contrappone al suono e 'l suono al colore, il colore è ciò ch'egli è, cioè riguardato verso di sè non è altro e altro. Egli dunque appresenta l'idea dell'unità, per cui si ravvisa *indiviso in sè e diviso da qualunque altra cosa.*

Idea dell'identità e della diversità.

2. L'idea dell'identità e della diversità. L'identità si comprende nell'idea dell'unità. Ma l'idea della diversità aggiugne qualche cosa all'idea della distinzione o pluralità. Se un uomo guarda un oggetto bianco ed ha percezione della sua bianchezza, e si chiami questa percezione *A*: indi chiuda l'occhio, e di lì a poco il riapra e veda ancora quell'oggetto bianco, e si chiami questa percezione *a*, per quel senso per cui è l'uomo a sè stesso consapevole delle sue affezioni, sentirà ch'egli è affetto dalla percezione *a* non altramente che il fu prima dalla percezione *A;* e però sentirà che la percezione *a* è replicazione della percezione *A*, onde in questo scorgerà distinzione e pluralità, ma non diversità. Che se riflette alla percezione onde fu affetto, mentre avea gli occhi chiusi, oppure a quella che avrà, se riaprendoli vanno a ferire su di un oggetto nero, scor-

gerà, siccome dalla percezione del nero e delle tenebre egli è affetto altramente che il fu per le percezioni *A* ed *a*. E da questo nascerà l'idea non solo della distinzione, ma ancora della diversità.

Il nome d'identità si suole prendere in due significati differenti: talvolta in quanto si oppone alla distinzione, e questa è propria e rigorosa identità; talvolta in quanto solo si contrappone alla diversità.

3. Avendo l'animo cavate l'idee dell'unità, identità e diversità dalla riflessione ch'egli fa sulle sue proprie operazioni o percezioni o idee, egli le applica indi alle cose che sono l'oggetto delle sue percezioni o idee. Così lo spirito si rappresenta come *uno* qualsivoglia cosa che è oggetto di una sola percezione, o che da una sola idea gli è rappresentata, quantunque quella cosa sia composta di più parti. In questa guisa viene applicata l'idea dell'unità ad un triangolo per esempio; perchè, sebbene il triangolo comprenda tre lati e tre angoli, con tutto ciò si appresenta allo spirito per una sola idea, ed è oggetto di una sola percezione.

Unità d'indivisibilità e unità di aggregato.

4. Perciò vi ha due sorte di unità: la unità d'indivisibilità assoluta, quale sarebbe in un punto Zenonico, o in una monade Leibniziana, e l'unità di aggregato.

Proposizione I.

5. Nelle cose sensibili e materiali ha luogo solo l'unità di aggregato. — Egli è evidente che l'unità d'un triangolo, per esempio, non toglie ch'e' non sia divisibile. Egli è dunque *uno*, in quanto le parti di cui è composto vengono insieme rappresentate allo spirito per una sola idea, e sono

perciò comprese da una forma corrispondente a quella idea.

Corollario.

6. La forma è pertanto quella che dà la unità alle cose materiali, in quanto che la forma, che tutte lega le parti loro, vien rappresentata per una sola idea. E per questo conviene anche ad un aggregato la definizione comune dell'*uno*, la migliore che siasi recata fin ora, di essere indiviso in sè stesso e diviso da qualunque altro.

Proposizione II.

7. La cagione per cui nelle cose sensibili e materiali non può ritrovarsi l'unità d'indivisibilità, ma solo l'unità di aggregato, si è che sono affette dalla quantità. Imperocchè la divisibilità sempre accompagna dappertutto la quantità che è per sua natura suscettibile sempre di più e di meno.

Proposizione III.

8. Non può lo spirito acquistare l'idea dell'indivisibilità per le cose che cadono sotto a' sensi, ma solo per lo sentimento interno che ha delle sue proprie percezioni ed atti, e per lo riflesso che vi fa sopra. — Imperocchè lo spirito non può ravvisare l'indivisibilità, nè prenderne la nozione in ciò riguardando, in cui può sempre distinguere parti e parti. Ma in qualunque oggetto affetto di quantità può sempre lo spirito distinguere parte e parte. Dunque, ec. Pertanto lo spirito non può prendere l'idea ch'egli ha dell'unità d'indivisibilità, se non dal senso che ha delle sue percezioni ed atti, come dall'atto di volere, di giudicare, in cui può supporre per via di sistema, ma non già discernere una qualunque distinzione di cosa e cosa. Dunque, ec.

Corollario.

9. Senza l'idea d'indivisibilità non potrebbe lo spirito attribuire alle cose sensibili neppure l'unità di aggregato. Conciossiachè lo aggregato non è appreso dallo spirito come uno, se non in quanto gli è tutt'insieme rappresentato per una sola percezione, la quale è una indivisibilmente, ed in quanto la forma dell'aggregato corrisponde all'unità dell'idea che se ne ha in virtù di quella percezione.

Proposizione IV.

Indivisibilità degli atti dello spirito.

10. Le percezioni e gli atti dello spirito, da' quali deduce l'idea dell'unità d'indivisibilità, sono realmente indivisibili: nè però sono affette di quantità, nè appartener possono ad un ente che abbia parti.

Dimostrazione.

Siano gli atti e le percezioni dello spirito affette di quantità, e perciò appartengano ad un ente che abbia parti. Dunque la loro unità sarà una unità di aggregato (5), e saranno *une* per una forma che comprende e lega più parti corrispondentemente ad una sola idea. Dunque, siccome l'aggregato è divisibile nelle sue parti, sarà anche una percezione divisibile in molte percezioni delle quali sarà essa il risultato. Ma ciò è impossibile. Imperocchè sia questa la percezione d'un triangolo, per esempio: nell'ipotesi ch'ella sia non un semplice e indivisibile atto dello spirito, ma un aggregato delle percezioni delle parti del triangolo, sarà questa percezione del triangolo la somma di tre percezioni, cioè della percezione di un lato + la percezione di un lato + di un

altro lato. Dunque chiamandosi A la percezione del triangolo, e B la percezione di un lato (il che vale ugualmente di qualunque altra percezione supposta componente la percezione del triangolo) dovrà A esser lo stesso che $3B$. Ma ciò è impossibile, perchè A, o la percezione del triangolo consiste essenzialmente nell' atto in cui si apprendono tutti insieme i lati in una data posizione degli uni rispetto agli altri; il che è molto differente dalla somma di tre percezioni distinte ed accozzate. Imperocchè ognuna di queste percezioni non ha per oggetto che il suo lato, nè si riflette su l'altro. E siccome la posizione è in astratto e nel suo concetto una cosa indivisibile che comprende insieme i tre lati in quanto uniti, così la percezione della posizione che dee comprendere i tre lati in quanto uniti, non può aversi senza un atto per cui si apprendano simultaneamente, e che corrisponda al concetto indivisibile della posizione. Si chiami dunque C cotesta posizione: essendo dunque essa una determinazione non contenuta nella somma $3B$, e dall' altra parte essendo questa essenziale ad A, ne segue che A non può esser lo stesso che $3B$.

Si può lo stesso confermare per quegli argomenti co' quali provano gli scolastici essere il giudizio un atto indivisibile dello spirito, e non un aggregato della percezione del soggetto e di quella dell' attributo: e per quello che riconosce anche il Locke, essere *una* la percezione che rappresenta le relazioni, sebbene supponga la distinta cognizione di più termini.

E finalmente si può dimostrare con questo argomento, ch' essendo un triangolo divisibile in infinite maniere di parti differenti col tirare linee parallele, oppure oblique, ed in qualunque grado

di obbliquità, rispetto a qualsivoglia de' suoi lati, o col prendere entro un qualsivoglia punto, e da quello tirare a volontà sui lati linee di divisione o rette o curve: se la percezione del triangolo fosse la somma delle percezioni delle parti di esso, bisognerebbe che nel triangolo determinata fosse una certa maniera o qualità di parti, e similmente determinato il numero di esse, perchè fosse determinata la qualità e la quantità delle percezioni componenti quella somma in cui si vorrebbe che consistesse la percezione totale del triangolo. Ma una tale determinazione non si dà nel triangolo. Dunque, ec.

Hanno pertanto le percezioni e l'idee una rigorosa unità d'indivisibilità, mentre questa non possono avere le forme che sono nelle cose materiali, e solo si conviene loro l'unità di aggregato; ed essendochè la cagione per cui nelle cose materiali le forme non possono avere unità d'indivisibilità, si è perchè sono affette di quantità e sono ricevute in un ente che ha parti, e perciò sono essenzialmente divisibili; è d'uopo che le percezioni e l'idee che a quelle forme corrispondono e le rappresentano, non siano affette di quantità, e che però il soggetto in cui sono, cioè lo spirito, non abbia parti. Il che parmi sia un indubitato argomento che lo spirito non è materia o corpo in qualunque senso. Argomento tanto più certo, quanto ch'è fondato sul senso interno, epperò infallibile, che ha lo spirito dell'indivisibilità delle sue affezioni ed atti.

Si potrebbe opporre per avventura da taluno, che la percezione della bianchezza è composta delle percezioni de' sette colori primigenj. Ma vorrei domandargli, come ciò egli prova contro quella evidenza che ha fatto riconoscere a Locke stesso,

che quando si fa una mescolanza di raggi, oppure si commischia una tinta con un'altra, il terzo colore che ne risulta, benchè prodotto per quella mescolanza, non è perciò esso una mescolanza, ma una sensazione, *una* in sè stessa e diversa del tutto dalle sensazioni prodotte da quelle tinte o raggi prima del mescolamento. Dirà forse che i raggi con impressioni successive producono la sensazione della bianchezza, la quale perciò debbe risultare dalle sette sensazioni corrispondenti alle sette impressioni. Ma questo sarebbe un ragionar poco sicuro. Le impressioni che fanno i raggi sull'organo si succedono tanto rapidamente, che la prima dura ancora quando sopraggiugne la seconda; talchè questa altro non fa se non che produrre nel moto di già impresso una nuova determinazione, e così della terza e dell'altre sopravvegnenti. Ora sebbene i sette differenti impulsi de' sette differenti raggi concorrano a produr nell'organo quel commovimento che cagiona la sensazione della bianchezza, non tralascia cotesto commovimento di essere uno in sè stesso e semplice, non altramente che se da una sola cagione fosse stato prodotto; nella stessa guisa che il moto prodotto da due forze che fanno angolo, è tanto semplice in sè stesso, quanto che se fosse prodotto da una sola forza equivalente nella direzione della diagonale. Ed è cosa nota, che parlandosi di moti composti, non s'intende che il moto composto sia in sè stesso un aggregato ed una somma, ma piuttosto l'ultimo risultato di più forze impellenti, e che determinano un grado certo di velocità in una certa direzione. Che se ciò vale dell'impressione fatta nell'organo del senso, molto più dee valere rispetto alla sensazione della bianchezza originata indi nello spirito; la quale in sè stessa non è

meno semplice ed unica, che la sensazione del color giallo o verde o cilestro. Il che appare altresì per due ragioni. 1.° Perchè la sensazione del verde prodotta per il raggio ch'è di refrangibilità media tra il giallo ed il ceruleo, non è differente dalla sensazione cagionata dalla mischianza de' raggi di que' due colori. 2.° Perchè senza l'intervenzione de' raggi, col solo percuotere l'occhio, si eccita talora la sensazione della bianchezza o di altro colore chiamato composto. Ma in questo caso non può questa sensazione di bianchezza dirsi nata dalla mescolanza o aggregato delle sensazioni del giallo, del verde, del cilestro. Dunque, ec.

Proposizione V.

11. Ha lo spirito la virtù di comprendere molte cose in una sola idea con un solo indivisibile atto d'intendere. — La percezione del triangolo è una di unità d'indivisibilità: cioè lo spirito si rappresenta il triangolo per un solo atto d'intendere. Ma nella rappresentazione del triangolo si comprendono essenzialmente tre lati e tre angoli in una data posizione. Dunque, ec.

12. Chiamo idea cotesta rappresentazione di un oggetto qualunque che fassi allo spirito, per la quale lo spirito il conosce.

13. Chiamo percezione l'atto per cui si forma lo spirito a sè stesso una tale rappresentazione, o la riceve da estrinseca impressione, e tutta insieme l'apprende e la ravvisa.

Dal che segue manifestamente che nella rappresentazione che fassi allo spirito di un qualunque oggetto materiale o affetto di quantità, debbonsi contenere molte cose; ed insieme ch'egli è necessario che cotesta moltiplicità di cose si

apprenda per un solo indivisibile atto: poichè se la rappresentazione del triangolo non si facesse allo spirito per mezzo di un solo atto, cioè se la idea del triangolo non fosse tutta insieme presente allo spirito, mai si apprenderebbe il triangolo, ma solo successivamente apprenderebbonsi le parti componenti del triangolo. In somma non può esservi idea di un oggetto materiale, che non comprenda molte cose: nè può una sola idea esser presente allo spirito, se non per un atto solo e indivisibile di apprensione o percezione.

Proposizione VI.

Immaterialità delle nature intelligenti.

14. La virtù e potenza di comprendere molte cose in una percezione, non può essere in un soggetto affetto di quantità.

Dimostrazione.

Provata per una dottrina di Aristotile sul senso comune, molto più soda di quella di qualche celebre scrittore moderno.

Per dimostrare questa proposizione, io mi farò ad interpretare un passo alquanto lungo del grande Aristotile sul senso comune, e confrontandolo con alcuni luoghi della *Storia naturale dell'anima* fatta per provare la materialità di essa, ed aggiungendovi pochi riflessi. Dal che spero che risulterà una convincentissima prova dell'immaterialità di quella. Dice adunque Aristotile (lib. III dell'anima, cap. 2, tes. 144) che ogni senso ha una sorte di sensibile, ch'è il suo proprio e particolare obbietto, e che il senso risiede nel suo sensorio, in quanto è sensorio. Ad intelligenza di questo passo è da notare che pare che Aristotile qui parli di senso, in quanto è nell'atto del sentire; e dice che risiede nel sensorio in quanto è tale, e non in quanto è materiale, come s'inferisce da ciò che disse sopra, che il sensibile, quando è ricevuto nel senso e produce in esso la sensa-

zione, vi è ricevuto spogliato della sua materia. Ora, segue a dire Aristotile, il senso non solo apprende il suo sensibile, ma ne discerne ancora le differenze, siccome la vista che distingue il bianco e 'l nero; ed il gusto, il dolce e lo amaro. Ma essendochè noi discerniamo pure i differenti generi del sensibile, come il bianco oggetto sensibile della vista, dal dolce, ch'è un oggetto sensibile del gusto, e sentiamo così la differenza che vi ha tra un sensibile ed un qualunque altro; è necessario che per un qualche mezzo noi sentiamo questa differenza, e questo mezzo ha da essere un senso, poichè per esso discerniamo oggetti sensibili. Dal che si fa manifesto, conclude Aristotile, che l'ultimo sensorio non è cosa carnale o corporea; perchè tale essendo, bisognerebbe che la virtù che discerne quelle differenze, le discernesse per via di contatto.

In tal guisa imprende Aristotile a mostrare la necessità di un sensorio comune, al quale vadano in ultimo a riferirsi ed in cui si ricevano le impressioni de' differenti sensibili sulla vista, sull'udito, ec., per poter discernere le loro differenze. La necessità di questo sensorio viene anche riconosciuta dall'Autore della Storia naturale dell'anima, cap. 9, ove egli pretende stabilire che ogni sensazione vien prodotta da un cangiamento, cioè da un moto che si fa nell'organo, o piuttosto nella sola superficie del nervo di esso: che per molte esperienze consta che solo nel cervello è affetta l'anima delle sensazioni proprie dello animale che non ha nè sentimento nè cognizione, se non in quanto riceve la impressione attuale degli spiriti animali: che però non possiamo affermare che la sostanza degli organi de' sensi non sia anch'essa suscettibile di sentimento, e non

ne abbia realmente; ma che coteste modificazioni non possono esser note se non a quella sostanza medesima, e non al tutto, cioè all'animale cui non sono proprie ed a cui non servono. E tutte queste tesi sono da notarsi diligentemente.

Per le funzioni proprie del sensorio comune nel ricevere le impressioni de' differenti generi de' sensibili, e nel distinguerle, conclude Aristotile ch'egli non è cosa corporea; e ne dà subito questa ragione, che se fosse tale, dovrebbe per via di contatto ricevere quelle differenti impressioni, e per via di contatto discernere, il che non può essere. In due maniere viene spiegata questa ragione. Dicono gli uni che Aristotile ha voluto dire che il senso comune non è il tatto, siccome potrebbe sembrare a prima vista, perciocchè il tatto è il fondamento di tutti gli altri sensi; il che vogliono che riprovi Aristotile per questa ragione, che non per via di tatto si può ricevere la impressione del colore o del suono, il che pure dovrebbe essere se il tatto fosse il senso comune. Altri stimano essere stato pensiere di Aristotile, che non può il senso comune essere corporeo, perciocchè dovrebbe, come e' dice, ricevere per via di contatto le impressioni de' differenti sensibili, e pertanto la impressione del bianco facendosi su di una parte di esso, la impressione del dolce dovrebbe farsi su di un' altra; il che non può essere, perciocchè debbono quelle impressioni concorrere, come in un sol punto, per essere note a quella virtù che debbe discernerle. E questa spiegazione pare non sia aliena dalla mente di Aristotile, il quale, come ora vedremo, si prende a provare, qualmente la virtù che risiede nel senso comune e discerne i differenti sensibili, debbe essere in essenza una e indivisi-

bile. A questo pensamento di Aristotile ben si contrappongono le idee dell' Autore della Storia naturale dell'anima, cap. 10, 5, 7 e 8, ove egli avendo provato che l'estremità de' nervi, che servono di organo a' differenti sensi, non concorrono in un sol punto, ma vanno a finire in uno spazio considerabile della sostanza midollare del cervello, pretende che in questa parte della sostanza midollare si ha da riporre il sensorio e la sede dell'anima, la quale perciò debbe avere una estensione commensurabile alla totale estensione della sua sede, siccome quella che sente ora in uno, ora in un altro luogo di essa sede alle differenti estremità de' nervi ottici, olfattori, ec., che sono divise: e così debbe essere sparsa in più luoghi del cervello, giacchè, come dice egli, per più porte fra loro discoste viene essa in differenti sue parti percossa.

È ben necessario per far l'anima corporea il concepirla così sparsa e divisa, perchè da più parti per via di contatto ricevere possa le differenti impressioni de' sensi. E però se Aristotile proverà all'incontro che quella virtù la quale riceve coteste impressioni e le discerne, debbe essere una indivisibile e tutta simultaneamente raccolta alla sua indivisibile unità, rimarrà altresì provato che l'anima debbe esser del tutto incorporea. Ma prima di recare l'argomento di Aristotile, è d'uopo avvertire una contraddizione del Materialista storico dell'anima.

Contraddizione d'un Materialista.

15. Egli, come abbiam veduto, vuole che la sua corporale anima sia distesa per uno spazio anche considerabile del cervello, cioè quello in cui metton foce i nervi, strumenti de' sensi esterni, le estremità de' quali, dice egli, sono disgiunte per un intervallo considerabile: egli per altra parte

confessando che può darsi che fuori del cervello e negli organi esterni de' sensi sparsa sia la sostanza corporea sensitiva, in cui egli fa consistere la natura dell'anima, afferma che quantunque possa quella sostanza essere ivi affetta di sensazioni, queste non possono esser note al *tutto*, cioè all'anima per cui noi sentiamo. Ora se quella porzione di sostanza sensitiva che si sta nel celabro, non può accorgersi delle sensazioni di quell'altra porzione che inzuppa la retina o le papille della lingua; io dico che anche per la medesima ragione quella porzione che sente all'estremità de' nervi olfattori l'odore di una rosa, non mai potrà accorgersi del purpureo colore di quella che sente un' altra porzione della corporale anima posta alla foce de' nervi ottici; talchè quell'anima o quella porzione di anima che avrà senso dell'odore, non potrà esser consapevole del senso, del colore, di cui necessariamente ha da essere affetta un' altra porzione dell'anima. E certamente basta, o per impedire la comunicazione del senso tra una porzione della sostanza sensitiva, ed un'altra porzione di quella, la divisione che in un aggregato di particelle contigue vi ha tra parte e parte; ed in questo caso egli è manifesto che dividendo allo infinito le particelle di una qualunque porzione della sostanza sensitiva, ogni atomo farà sempre cosa da sè, nè potrà essere consapevole dell'impressione fatta nell'atomo vicino; ovvero per dare comunicazione di senso da una parte all'altra, basta la unione di contiguità; ed allora potrà la sostanza sensitiva del cervello comunicare le sue sensazioni a quella porzione di essa sostanza, che scorrendo per gli nervi può portarsi all'estremità del corpo ed insinuarsi fin nelle unghie e ne' capegli.

Ma il vero è che non basta la unione di contiguità per dare comunicazione di senso, ed è ciò che assai bene prova Aristotile, il quale discorre così... Non è possibile, dice egli, che due sensorj divisi possano fare il discernimento de' differenti sensibili, e giudicare che altro è il bianco, altro il dolce; ma bisogna per fare questo giudizio, che sì il bianco, sì il dolce facciansi sentire da un medesimo sensorio. Che se il bianco fosse sentito soltanto dalla facoltà visiva, che non può sentire il dolce, e 'l dolce solo dal gusto, che non può sentire il bianco, non si potrebbe meglio discernere la loro differenza, che se io sentissi il bianco non sentendo il dolce, ed un altro sentisse il dolce non sentendo il bianco; perchè in questa maniera nè a me nè all'altro potrebbe essere nota la differenza. Bisogna pertanto che intervenga un terzo, e che un *medesimo* sia quello che sentendo il bianco e sentendo egli altresì il dolce, dica altro essere il bianco ed altro il dolce; perchè non potrebbe questi dire che il bianco non è il dolce, se quegli che sente il bianco non fosse quegli stesso che sente il dolce; conciossiachè non può dire se non ch'egli sente, e come il sente. Dal che appare che non può il discernimento de' diversi sensibili farsi per mezzo di diversi sensorj. E per la stessa ragione non può cotesto discernimento farsi in tempi divisi, ma nel farsi si fa in un istante. Imperocchè nel giudicare che io fo che il bianco è differente da qualsivoglia altra cosa, nello stesso punto in cui dico il bianco esser differente, è necessario che s'includa quello da cui dico ch'è differente, e che nello stesso punto in cui ravviso il bianco in quanto differente, io ravvisi l'altro estremo, da cui è differente; laonde, per giudicare che una cosa è differente

dall'altra, come il bianco dal dolce, bisogna che questa differenza sia presente allo spirito che giudica, nè può questa differenza esser presente, se non sono presenti l'idee degli estremi fra cui è la differenza, e non sono riconosciute dalla facoltà discernente.

Altra incongruenza dello stesso Materialista.

E qui porterò un altro passo dello storico Materialista dell'anima, per cui si vedrà confermato appieno il discorso di Aristotile. Egli (cap. X, § 10 *della memoria*) così entra in materia: *Ogni giudizio è la comparazione di due idee che l'anima sa distinguere l'una dall'altra. Ma essendochè nel medesimo istante non può essa contemplare se non una sola idea, se io non ho memoria, nel farmi a voler comparare la seconda idea, più non ritroverò la prima; onde tolta la memoria, ecco tolto il giudizio.* Nel mentre adunque che quest'Autore afferma che l'anima non può in un medesimo istante contemplare più di una idea, confessa però, che, acciocchè si faccia il paragone di due idee, è necessario che mentre l'anima ne contempla una, nello stesso istante la memoria le faccia presente l'altra idea; laonde, perchè abbia luogo la comparazione e 'l giudizio, si richiede sempre che siano all'anima presenti o per via di memoria, o altramente, le due idee che si hanno da paragonare, e su di tutte e due si porti simultaneamente e si fissi l'attenzione dell'anima. Dal che appare che, siccome cotesto atto di attenzione è un solo in sè stesso, e cosa indivisibile per natura, così una sola debba essere la potenza giudicante che ha simultaneamente presenti due idee, e tutte e due le abbraccia con un indivisibile atto di attenzione.

Ma qui Aristotile si fa una difficoltà: come è mai possibile che una cosa indivisibile in un tempo

indivisibile riceva mozioni differenti e contrarie e forme opposte, come sono quelle del dolce e del bianco, del bianco e del nero. Da ciò poi ch'egli apporta per dichiarare in qualche maniera questa difficoltà, si caverà una chiarissima dimostrazione dell'immaterialità dell'anima. Per ajutare dunque lo spirito a capire in certa maniera, come essendo la virtù di discernere una indivisibilmente, riceva con tutto ciò simultaneamente impressioni differenti e contrarie, ed affetta sia in un medesimo tempo di percezioni tanto opposte, quanto il sono quelle del bianco e del nero, si vale Aristotile acconciamente della similitudine di ciò che nel continuo chiamasi punto, qual è il centro di un circolo cui si vanno a riferire tutt'i raggi di esso. Imperciocchè il punto, se si considera verso di sè stesso, egli è identicamente uno; e considerato poi in quanto è termine comune di più linee, egli è tanto moltiplice, quante sono le linee, di cui è termine. E così essendo il punto in certa guisa tutt'insieme uno e moltiplice, ne appresenta una certa adombrata immagine di quella virtù che in quanto discerne è una, ed in quanto sente le differenti impressioni ch'ella discerne è moltiplice.

Ciò supposto, egli è certo che il punto nel continuo non è identicamente uno e indivisibile, fuor solo per astrazione. Imperocchè in un soggetto affetto di quantità non è assegnabile parte alcuna che non sia divisibile. Per altra parte il punto fatto uno per via di astrazione non è moltiplice, se non per estrinseca denominazione, fondata sul rispetto che ha a più linee: all'incontro la virtù di discernere ha da essere una realmente in sè stessa, siccome prova il concludente discorso di Aristotile poc'anzi riferito; e per lo

stesso discorso questa virtù nell'atto indivisibile del suo discernimento debbe essere affetta realmente da varie impressioni, ed in sè stessa ricevere le sensazioni o percezioni d'idee, sulle quali cade l'atto del discernimento. Laonde si possono formare gli argomenti a questo modo.

Non può convenirsi ad una cosa materiale una ragione di unità maggiore di quella che al punto si conviene, cioè una unità imprestata, per via di astrazione: nè colla unità che si conviene al punto, può accoppiarsi altra moltiplicità, se non in quanto questo è termine di più linee, o principio di una linea e fine di un'altra, cioè una moltiplicità tutta fondata su di rispetti estrinseci. Ma una sì fatta ragione di unità non pareggia quella che si conviene alla intelligenza, in quanto ha la virtù di discernere, la quale non è di una unità di aggregato nè di astrazione: neppure per la intelligenza, in quanto discerne, basta che nell'atto indivisibile del suo discernimento si accoppii una moltiplicità fondata unicamente su di rapporti estrinseci. Dunque tale è la natura della intelligenza, che le conviene realmente una unità che non può trovarsi in cosa materiale se non per astrazione, e che comprende una moltiplicità la quale in cosa materiale non può accoppiarsi colla unità se non per via di rapporti puramente estrinseci. Tanto è vero che la intelligenza non si confà colla natura del corpo e della materia, la quale è realmente, che l'autore della spiritosa lettera sopra i ciechi ad uso di quelli che vedono, è costretto di confessare che per figurarsi la materia pensante è d'uopo di spogliarla delle sue qualità reali per via di astrazione, mentre egli, pag. 44, afferma che i ciechi, perchè vedono la materia in maniera molto più astratta di noi, sono men

lontani di credere ch'essa pensi. E a pag. 60 mostra in che cosa consiste questa maniera molto più astratta, con cui i ciechi percepiscono le cose, cioè nel separare le qualità sensibili de' corpi le une dalle altre, o dal corpo stesso, che loro serve di base.

Le impressioni e le forme del bianco e del nero sono incompossibili in un qualunque soggetto affetto di quantità, perchè quella parte di esso che sarebbe in qualunque modo affetta della impressione o della forma del bianco, non potrebbe giammai essere simultaneamente affetta della impressione o forma del nero. Ma da queste impressioni e forme è affetta simultaneamente l'intelligenza, in quanto ha la virtù di discernere. Dunque il soggetto dell'intelligenza, in cui si fanno simultaneamente e risiedono sì fatte impressioni e forme, non è affetto di quantità. Ma questo soggetto è la sostanza dell'anima. Dunque la sostanza dell'anima non è affetta di quantità, nè però è materiale o corporea. E certamente conviene che non sia di corporea natura un soggetto in cui si ritrovano attualmente impressioni e forme tali, che in soggetto corporeo sarebbono per necessità incompatibili. Dunque, ec.

La intelligenza è consapevole a sè stessa per sentimento interno della sua identica unità, ed insieme della moltiplicità delle reali impressioni ch'ella riceve simultaneamente, e ciò per quell'atto indivisibile con cui le sente di fatto e le discerne; ma tutto ciò, di cui la intelligenza è consapevole a sè stessa per sentimento interno, debbe in essa ritrovarsi, perchè non si sente il nulla. Dunque nella intelligenza vi ha realmente moltiplicità d'impressioni ed affezioni reali identificate in un atto indivisibile. Ma ciò non può ritrovarsi

in qualunque soggetto affetto di quantità. Dunque, ec.

Queste illazioni cavate dal discorso di Aristotile formano argomenti invincibili contro i Materialisti, i quali non possono qui opporre la solita loro cantilena, che non si conosce la natura della materia, e che però le possono convenire molte proprietà, che noi non sappiamo come le si convengono. Qui si fondano gli argomenti per una parte sulla nozione immediata che abbiamo per interno senso delle operazioni della nostra intelligenza, e per altra parte su questa supposizione ammessa da' Materialisti, che qualunque sia la natura della materia e del corpo, la estensione è certamente un attributo ed una proprietà di quella, per cui ogni parte di materia, ogni corpo è di sua natura esteso e divisibile: ciò supposto, l'argomento è concludentissimo contro i Materialisti. Qualunque siasi la natura della materia, ella è un soggetto affetto di quantità e di estensione. Ma la intelligenza, per le proprietà che le convengono, non può essere in un soggetto affetto di quantità, perchè in un soggetto affetto di quantità quelle proprietà si farebbono incompatibili. Dunque qualunque sia la natura o essenza della materia, non può l'intelligenza essere una proprietà di essa; perchè ripugna che si ritrovi in un soggetto affetto di quantità, quale si è la materia, qualunque siasi, come si è detto, l'incognita essenza di quella.

Proposizione VII.

Il corpo non può avere vera efficienza su di una natura intelligente.

16. Non può il corpo imprimere per via di vera e propriamente detta efficienza nell'animo le sensazioni onde viene questo affetto. — L'estremità de' nervi de' differenti sensi non possono

cagionar nell'anima le sensazioni per via di vera efficienza, se non col darle quelle impressioni che ricevono dagli oggetti esterni. Ma i nervi non ricevono dagli esterni oggetti se non se una mera impressione di moto locale. Dunque dovrebbono agire sull'anima per via di moto locale; ma una sensazione non può esser l'effetto d'un moto locale, perchè il moto locale non può avere altro effetto, che il cangiare i rapporti di distanza; ed una sensazione non è un cangiamento di distanza. Dunque, ec.

Dippiù i nervi per cagionare le sensazioni, dovendo avere ricevuta una impressione di moto, è manifesto che l'azione loro in seguito del moto acquistato debbe farsi per via di contatto. Ma i nervi non possono affettare col contatto una virtù indivisibile. Imperocchè, o questo contatto farebbesi in un punto indivisibile, e questo non si dà nel continuo, se non per astrazione; o si farebbe in più punti, e ciò supporrebbe una commensurabilità nel soggetto che riceve l'azione, e perciò una estensione divisibile in una virtù indivisibile. Il che ripugna.

Determinata in questa guisa la virtù della intelligenza e 'l suo modo d'intendere, se ne possono dedurre questi corollarj che sono di non poca importanza.

Corollario I.

17. Le cose che cadono sotto l'intelligenza hanno un essere obbiettivo, reale, intelligibile, distinto dall'essere, secondo cui esistono in sè medesime; o, per esprimere la proposizione in altri termini, l'essere o essenza di una cosa, come d'un triangolo, ha due stati distinti, uno intelligibile ed obbiettivo, l'altro di esistenza e subbiettivo, l'uno e l'altro vero e reale.

Due stati delle cose, l'uno di esistenza, l'altro d'intelligibilità.

Questa distinzione parmi che si potrà chiaramente capire in questo modo: supposta vera la sentenza di Leibnizio, di Volfio e di altri celebri filosofi, che non esista nell'Universo alcuna estensione continua, e che i corpi siano aggregati di sostanze semplici, l'estensione è un puro fenomeno, ed ha, in quanto tale, un essere obbiettivo intelligibile ch'è di fatto l'oggetto della geometria, e l'estensione considerata secondo questo stato non è un mero nulla, del quale certamente i Geometri non potrebbono dimostrare le proprietà; ed è pertanto uno stato vero e reale. Si supponga ora che si dia, come stimano la maggior parte dei filosofi, una vera continua estensione ne' corpi o nello spazio, corrispondente all'idea che ne ha il Geometra: questo sarà un essere distinto da quello in cui era considerata prima come fenomeno; nè questo nuovo stato toglierà la realtà dell'altro, poichè l'estensione, come fenomeno, e secondo il suo essere obbiettivo ed intelligibile, durerà sempre ad essere lo stesso, siavi o non siavi estensione ne' corpi o nello spazio. Dunque si possono distinguere nelle cose due stati reali, l'uno intelligibile ed obbiettivo, l'altro di esistenza e subbiettivo.

Corollario II.

18. La possibilità delle cose ad avere uno stato di esistenza e subbiettivo è determinata e dipende dallo stato intelligibile ed obbiettivo.

Tutto ciò che non ripugna per lo principio di contraddizione, si dice possibile. Ma tutto ciò che non ripugna per lo principio di contraddizione, è intelligibile, ed ha per conseguenza un essere obbiettivo ed intelligibile. Dunque, ec.

Corollario III.

19. La verità trascendentale delle cose nello stato d'esistenza e subbiettivo consiste nella conformità loro collo stato d'intelligibilità ed obbiettivo.

Corollario IV.

20. Le cose contingenti nello stato d'esistenza e subbiettivo sono necessarie nello stato d'intelligibilità. Imperocchè tutto ciò che non ripugna, è necessariamente intelligibile, e per conseguente necessariamente possibile. La possibilità delle cose e degli stati contingenti è dunque necessaria.

Idea della somiglianza e dissomiglianza.

21. Tornando alle idee che l'animo acquista, riflettendo sulle sue sensazioni, si ha quella della somiglianza e dissomiglianza. L'idea della somiglianza nasce dal riflesso che si fa sulle sensazioni e percezioni distinte e non diverse: quella della dissomiglianza, dalle distinte e diverse. Si trasporta la idea della somiglianza e dissomiglianza agli oggetti esterni delle sensazioni e percezioni. Simili si possono dire gli oggetti esterni ne' quali le determinazioni della quantità sono le stesse, e però valevoli ad eccitar sensazioni e percezioni non diverse: dissimili quelli in cui sono diverse determinazioni della quantità, onde vagliono ad eccitar sensazioni e percezioni diverse.

Idea della potenza e dell'atto.

22. Dal riflesso che fa l'animo sulle sue sensazioni ed operazioni, nasce anche l'idea della potenza e dell'atto. — Allorchè l'animo provato avendo la sensazione della luce, per esempio, se ne trova privo, egli s'accorge di avere in sè la capacità di essere affetto di una tale sensazione, e questa capacità o potenza si riduce in atto

quando attualmente egli prova la sensazione di essa luce.

23. Essendo l'animo consapevole a sè medesimo di non potersi ridurre da per sè stesso dalla potenza che ha di ricevere la sensazione della luce all'atto di averla, e che perciò si richiede una impressione, il cui principio non ha egli in sè stesso, la quale intervenendo è affetto di quella sensazione o altra qualunque, non volendolo, ed anche ripugnando; per lo riflesso ch'e' fa su di questo suo stato e condizione, acquista la idea di potenza passiva, quale egli la scorge in quella capacità che ha di ricevere una sensazione ch'e' non si può dare, da un principio che non è in lui: la idea corrispondente di potenza attiva nel principio, che riduce in atto la capacità, o potenza passiva, in cui si trova: la idea di cagione efficiente, che non è altra che la potenza attiva di quel principio, in quanto riduce in atto la potenza passiva a lui soggetta: la idea dell'effetto, ch'è il risultato della potenza attiva, in quanto riduce in atto la passiva.

Proposizione VIII.

Qualche cosa esiste fuori dell'animo, distinta dall'animo.

24. Siccome, per lo sentimento interiore che ha l'animo delle sue sensazioni, non può egli non essere convinto della sua propria esistenza; così nel sentimento interiore che ha dello stato passivo, in cui è rispetto alle sue sensazioni, ha egli un argomento del pari concludente della esistenza d'un principio distinto da lui, in cui risiede la potenza di eccitare in lui quelle sensazioni e percezioni ch'e' non si può dare, e di cui è talvolta affetto suo malgrado.

E certamente la verità di questa proposizione: ciò che pensa, necessariamente esiste, rende ne-

cessaria la verità di questa universale, sotto cui quella prima è compresa; cioè, che dal nulla niuna operazione può procedere. Dunque se l'animo riceve sensazioni delle quali il principio non è in lui, è necessario che provengano da un principio distinto da lui: altramente verrebbono dal nulla.

Corollario.

Se questa proposizione è giudicata sufficientemente provata, vede ognuno che rovina del tutto il fondamento del sistema dello Spinosa, tutto appoggiato sull'indivisibilità di una sola sostanza.

E giacchè i Materialisti non sono in dubbio della esistenza de' corpi, senza qui fare una inutile digressione per provarla, accennerò brevemente ciò che viene direttamente in seguito della tesi; vale a dire, che lo argomento preso dal sentimento interiore della esistenza di una qualche cosa distinta dell'animo, prova colla stessa efficacia la esistenza di una cosa o principio incorporeo ed immateriale. Imperocchè, per la proposizione precedente, non può un principio corporeo fare sull'animo immediatamente quella impressione che si richiede, per produrre efficientemente in esso le sue sensazioni. Dunque la esistenza di queste sensazioni provando la esistenza di un principio valevole a produrle immediatamente, prova la esistenza di un principio incorporeo.

25. Per lo sentimento che ha l'animo della sua inclinazione a valersi delle potenze o attive o passive, che scorge in sè stesso, per produrre o ricevere certe impressioni; siccome anche a valersi delle parti del suo corpo, degli organi de' sensi, come degli occhi per vedere, delle orecchie per

Che sia facoltà naturale.

udire, delle mani per toccare ed operare; acquista la idea di ciò che chiamasi facoltà naturale. Laonde ogni qualvolta individui simili si vedono forniti comunemente di certi organi, o parti atte a ricevere o produrre certe impressioni, e che a quelle va comunemente unita in quegli individui la propensione, o conato di adoperarli; io dico che in quegl'individui vi hà una facoltà di ricevere quelle determinate impressioni, o di esercitare quelle determinate operazioni. Così vi ha negli animali una facoltà naturale di usare dei loro sensi, e di usare quelle parti delle quali sono forniti, per procacciarsi le cose giovevoli alla loro conservazione, alla educazione della prole, ec., ed a fuggire o a spingere le contrarie.

Proposizione IX.

Che ogni facoltà naturale debbe avere un oggetto proporzionato.

26. Ogni facoltà naturale ha un oggetto valevole a produrre su di lei la impressione a cui è destinata, oppure un oggetto su di cui possa produrre la operazione che l'è conveniente. Tesse il ragno la sua tela, sebbene non abbia ancor veduto alcun moscerino. Ed il tesserla è in lui effetto di una facoltà naturale, cioè di una attitudine ed inclinazione comune a tutti gl'individui simili. L'oggetto di questa facoltà si è il prendere il moscerino, che di fatto la tela è atta a trattenere, ed il quale è altresì atto a nutrire il ragno. Io dico pertanto che la esistenza di quella facoltà è congiunta colla esistenza del suo oggetto. Onde si può concludere: tesse il ragno la tela, dunque esiste il moscerino. Una induzione generale reca una prova irrefragabile di questa proposizione.

Corollario.

Confutazione e contraddizione di Lucrezio.

27. Quindi può apparire quanto sia vero ciò che tutto il mondo ha per vero, e che il più fa-

moso Materialista taccia di errore intollerabile; cioè che gli occhi siano fatti per vedere, le orecchie per udire, le gambe per camminare: volendo all'incontro Lucrezio, lib. IV, ch'essendo i sensi ed i membri nati nel corpo, e cresciuti così a caso, si accorge lo animale che possano servire a tale o tale uso, e quindi mosso da questa notizia ch'egli acquista nel vedere e nel trattare le sue membra, se ne prevale, e li dirizza a certi usi. La prova ch'egli apporta di questo suo detto, non è altra, se non che tutte le membra fur pria dell'uso loro, che sono le membra prodotte, innanzi che aver si possa notizia della utilità loro, la qual notizia sopravvegnendo si desta lo accorgimento di adoperarli. Onde conclude che non sono prodotte per lo uso, ma che l'uso nasce dalla notizia che si ha della loro attitudine a qualche operazione; la qual notizia non precede, ma segue il nascimento e la formazione delle membra. Se adunque appieno consterà che lo accorgimento che hanno gli animali di adoperar le membra loro, e dirizzarle a certi determinati usi, non segue, ma precede la formazione e 'l nascimento di quelle, si farà anche manifesta la falsità dell'argomento di Lucrezio, e della conclusione ch'egli ne cava. Ora, per ciò mostrare ad evidenza, basta la costante osservazione dallo stesso Lucrezio riportata nel quinto libro, alla quale non potendo egli ripugnare, è stato costretto di ripugnare a sè stesso, e dare in una patentissima contraddizione. Ecco i suoi versi:

. . . . Pria ch'al vitel nascano in testa
Le corna, egli con esse irato affronta,
E il nemico rival preme ed incalza:
Ma de' fieri leoni i pargoletti
Figli, e delle pantere, allorchè appena
Nelle branche hanno l'ugna, e i denti in bocca,

Già co' piedi e co' morsi altrui fan guerra;
Senza che confidar tutti gli augelli
Veggiam nell'ale, e nelle proprie penne
Chieder tremulo ajuto.

Se dunque il vitello drizza le corna per ferire, pria che gli siano nate in testa, e se i pargoletti de' cinghiali, non essendo loro ancora spuntate le sanne (come attesta Galeno di aver veduto), cercano di offendere colle mascelle, anzichè co' piccoli denti che hanno già, co' quali pure potrebbono fare un poco di male; non è vero ciò che afferma Lucrezio nel libro superiore, che pria nascono le parti nel corpo dello animale, indi acquista questi la conoscenza di ciò a cui possono valere, e finalmente accorto della utilità che ne può trarre, si muove ad usarle. Anzi lo animale tenta di usarle pria di averle, onde si vede il contrario di ciò che Lucrezio dice: *Sed quod natum est, id procreat usum;* e ch'è il solo fondamento che abbia per negare che gli occhi siano fatti per vedere, ec.

28. L'uso delle facoltà naturali si può riguardare sotto due rispetti: o in quanto procede dalla facoltà, quale operazione di essa, o relativamente all'inclinazione che muove la facoltà ad una tale operazione. Sotto il primo rispetto, l'uso è un effetto fisico dipendente dalla costituzione della facoltà relativamente alla costituzione dell'oggetto: sotto l'altro rispetto, l'uso è un fine a cui si muove l'animale, o un mezzo per conseguire un fine a lui conveniente, cioè a procacciarsi le cose giovevoli alla sua conservazione ed al suo stato, ed a fuggire o ributtare le contrarie.

Corollario.

Impossibilità delle forme plastiche.

29. Dal che parmi che si possa inferire che la costituzione di coteste facoltà e la direzione loro

a certi oggetti, conforme all'inclinazione dell'animale, non può dipendere da alcuna forma plastica. Imperocchè l'inclinazione o conato dell'animale suppone una determinata costituzione nell'oggetto a cui si porta: l'inclinazione o conato del ragno a prender la mosca suppone una determinata costituzione di corpo in questa, per cui atta sia ad esser trattenuta nella tela di quello, ed a servirgli di pascolo. Ed a questa inclinazione dee essere corrispondente la costituzione delle facoltà che si suppongono essere un lavoro della forma plastica. Ora dovendo questo lavoro esser formato a norma della costituzione dell'oggetto, bisogna che la forma plastica che genera il ragno, vada d'accordo colla forma plastica che genera la mosca. E questo accordo dee provenire o da una casuale combinazione secondo il sentimento di Lucrezio, o dalla natura stessa di queste forme, o da una intelligenza ch'al tutto presieda, e tutti regga con determinate leggi i movimenti delle cose. Ma l'ipotesi di Lucrezio delle fortuite combinazioni è rigettata da quelli che ricorrono alle forme plastiche, per introdurre un determinato immutabile ordine di necessità. Nell'altra ipotesi l'accordo delle forme plastiche non è determinato per alcuna ragion sufficiente. Imperocchè la forma plastica che genera il ragno, non riceve alcuna direzione da quella che forma la mosca, poichè l'una e l'altra operano ciecamente ed alla sorda in soggetti distinti; epperò questo accordo dovrebbe ricadere nell'ipotesi delle fortuite combinazioni che si vogliono evitare. Dunque la direzione costante delle forme plastiche dee essere stata ordinata da un principio superiore nella terza maniera che sola rimane, cioè per via d'intelligenza e di disegno.

Idea della perfezione.

30. Indi si può determinare con esattezza una nozione comune, ma poco determinata generalmente, di una cosa reale, e che invano i Materialisti pretendono rigettare, come cosa immaginaria e di pura opinione o pregiudizio; voglio dire la nozione della perfezione conveniente agl'individui, e della maggiore o minore perfezione delle differenti spezie, ed anche della maggiore o minore perfezione degl'individui in una stessa spezie. Io dico adunque che questa perfezione consiste in primo luogo nell'intero complesso delle facoltà richieste ad un individuo, per esercitare le sue funzioni e conseguire il suo fine, secondo la naturale inclinazione o conato. In secondo luogo nella conveniente struttura e disposizione di essi organi, per meglio esercitare le loro funzioni, e conseguire e più *speditamente* e più *sicuramente* e più *pienamente* il proprio naturale fine. In terzo luogo nello esercizio, per cui attualmente conseguiscono il fine, e con esso lo *stato* conveniente alla loro inclinazione.

31. Adunque in una medesima spezie s'intende facilmente, come possono variare i gradi di perfezione, secondochè il complesso delle facoltà è intero, o più o meno mancante, e secondo i differenti gradi della conveniente disposizione e struttura degli organi di esse facoltà.

32. E nelle differenti spezie quelle che hanno maggior copia di facoltà, onde possono esercitarsi su più oggetti, hanno anche più di perfezione; imperocchè potendo esse conseguire un fine, e godere di un bene il cui conseguimento è negato alle nature inferiori, tanto più sono vantaggiate sopra di esse, quanto è la realtà o l'ente alla negazione, ed al nulla superiore e preferibile.

33. E per dichiarare questo con una similitu-

dine; se una mostra avesse senso della potenza che ha di segnare e misurare le ore, e fosse a lei la operazione di tale potenza conveniente e dilettevole, consisterebbe la sua perfezione nel determinato complesso delle ruote ed altri ordigni, e nella conveniente disposizione e squisito lavoro di essi. Ed in questo tale complesso e disposizione s'intenda un grado di perfezione. Siavi poi un oriuolo che oltre la facoltà di segnare l'ore, aggiunto abbia la sveglia, lo istrumento per ripetere l'ore, ec.; ed abbia senso di queste facoltà, e gli siano pure convenvoli e dilettose le operazioni di quelle: quest'oriuolo a misura che più avrà di queste facoltà, più anche di perfezione acquisterà, perciocchè avrà tutto il bene che possede la semplice mostra, ed avrà dippiù tutto quello che si può conseguire per le facoltà che ha di più.

34. La idea del più e del meno di perfezione acquistata per la riflessione sulla maggiore o minore distesa, sul maggior o minor vigor delle facoltà di cui è l'animo consapevole a sè stesso, si attribuisce alle cose prive di senso per via di analogia.

35. Nelle cose corporee il progresso da una perfezione minore ad una maggiore si fa per mezzo della moltiplicazione degli organi, e per conseguenza delle parti.

Differenza della perfezione nelle nature corporee e nelle intelligenti.

36. Nelle intelligenze il progresso da una minor perfezione ad una maggiore si fa per via di tendenza all'unità; scemandosi il numero delle facoltà intellettuali, le quali quando divengono più perfette, coincidono. Così l'intelligenza nell'uomo comprende e reminiscenza per cui richiama le cose passate, e fantasia che le idee compone. o divide, e ragione che da' principj deduce le con-

seguenze: ma crescendo in perfezione la intelligenza, cioè la virtù di avere più cose tutt'insieme presenti, diventata che fosse infinita, più non sarebbevi distinzione di memoria, di fantasia, di ragione, perchè tutto l'intelligibile, essendo tutt'insieme abbracciato dall'intelligenza infinita, sarebbe sempre presente la notizia del passato, presenti tutte le possibili combinazioni delle idee, e ne' principj si vedrebbono tutte le conseguenze. Laonde quelle facoltà, lasciate le loro limitazioni, verrebbono a identificarsi in un atto semplicissimo d'intelligenza. All'incontro nelle cose corporee non può crescere la virtù di operare, e per conseguenza la perfezione senza la moltiplicazione degli organi e degl'instrumenti richiesti per le differenti operazioni.

Corollario I.

37. Quindi si può argomentare quanto sia la natura dell'intelligenza differente dalla natura corporea, poichè nella intelligenza la scala della perfezione va sempre tendendo all'identificazione ed all'unità; laddove nelle nature corporee il progresso alla perfezione si va facendo per la via opposta della distinzione o moltiplicità.

Corollario II.

Limitazioni essenziali alla natura corporea.

38. La natura corporea è soggetta essenzialmente a dover essere limitata nella sua virtù; poichè, ove vi ha distinzione e moltiplicità, ivi ha anche limitazione. All'incontro l'intelligenza non è per sè stessa, e come intelligenza astretta a dover essere limitata nella sua virtù; poichè le facoltà che appartengono all'intelligenza, col crescere di essa perdono le loro limitazioni e s'identificano.

Corollario III.

39. Dunque non ripugna una intelligenza tanto estesa, quanto l'intelligibile, cioè una intelligenza infinita. Anzi lo stato intelligibile ed obbiettivo, essendo necessario in virtù del suo concetto, per lo principio di contraddizione (num. 20) non può questo stato intelligibile avere un essere reale fuori di una intelligenza infinita. Dunque, ec.

Possibilità di una intelligenza senza limitazione.

§ II.

Della facoltà di conoscere il vero, e del progresso dal vero alla nozione dell'ordine e del bello.

Abbiamo accennate fin qui alquante delle idee che acquista l'animo riflettendo sulle operazioni della facoltà che ha di distinguere le sue sensazioni e percezioni; indicando altresì il progresso delle cognizioni che per mezzo di quelle può acquistare, e quelle massimamente che possono servirgli a ravvisare nel suo modo di operare, come in una immagine, la sua propria natura. Ora, seguendo la traccia segnata da principio, è da mostrare, siccome dalla facoltà di distinguere le sue idee, nasce la facoltà di conoscere il vero, l'ordine ed il bello; e da questa il senso morale, per cui distingue l'onesto e 'l lodevole dal turpe e biasimevole.

Proposizione X.

40. Il vero, in quanto è oggetto della cognizione e del giudizio, consiste nelle relazioni che hanno le idee e le cose rappresentate dalle idee fra loro; in virtù delle quali relazioni le idee si con-

Idea del vero.

giungono o disgiungono, si formano giudizj affirmativi e negativi. Così di un Geometra dicesi, che conosce ed afferma una verità, quando conosce ed afferma gli angoli retti esser tutti eguali, l'angolo retto esser maggiore dell'acuto. E questa verità, in quanto è l'oggetto ed il soggetto della cognizione e del giudizio, non è altro, se non il rapporto di uguaglianza che passa tra un angolo retto ed ogni altro angolo retto, e 'l rapporto di maggior disuguaglianza che vi ha tra l'angolo retto e l'acuto.

Corollario I.

Non bene intesa dal celebre Autore della storia naturale.

41. Quindi non è da volersi figurare l'*essere metafisico* della verità, come un *essere* assoluto in sè stesso; il che pare che non abbia bastevolmente avvertito il celebre Autore della Storia naturale, quando facendosi ad investigarne la natura, in essa tanto trova di oscurità. Questa verità non ha altro essere, se non un essere puramente relativo, consistente nel rapporto che risulta dalla comparazione delle idee.

Corollario II.

Necessaria ed infinita serie che lega tutte le verità immutabili.

42. Quindi s'intende, come si dia una serie di verità immutabili, infinite e tutte connesse. Imperocchè ogni determinata idea, come la idea d'un triangolo, di un quadrato, ec., è immutabile. Imperocchè ella è necessariamente ciò ch'ella è. Dunque i rapporti che risultano tra queste idee, come, p. e., che il quadrato sia doppio del triangolo di eguale base ed altezza, sono pure immutabili. Ora infiniti sono i possibili, cioè le cose che metafisicamente non ripugnano, e ad ogni possibile corrisponde un'idea che il rappresenta o può rappresentare; dunque infinita essendo la serie de'

possibili, sarà anche infinita la serie delle verità immutabili, che sono i rapporti risultanti dalla comparazione delle idee che li rappresentano. E finalmente ogni idea potendosi paragonare con qualunque altra idea, e da quest. comparazione dovendo risultare un qualche rapporto, tutte le idee, e per conseguenza tutt' i possibili sono connessi per mezzo di qualche verità, e vicendevolmente la essenziale connessione de' possibili porta seco una essenziale connessione tra le verità che risultano dalle loro idee.

Corollario III.

Che le verità geometriche sono reali.

43. Quindi anche appare che senza sufficiente ragione ha preteso il citato celebre Autore di far comparire le verità geometriche quali verità non reali, ma puramente arbitrarie, di pura definizione e supposizione arbitraria. E certamente una volta che è determinata la idea del triangolo, del quadrato, ec., egli è chiaro che necessarj sono i rapporti che ne risultano, e che può lo spirito non già farli egli questi rapporti, ma solo scoprirli quali sono. Si dirà che la idea del triangolo e del quadrato sono fatte dallo spirito per via di astrazione e definizione arbitraria. Egli è il vero che dipende dallo spirito il fissare l'attenzione sua su di una materia piuttosto che su di un' altra tra quelle in cui può essere lo spazio circoscritto, e farla conoscere altrui per via di una definizione nominale; ed in questo senso può dirsi che lo spirito fa la nozione del triangolo, perchè da lui dipende il considerare nella idea uniforme dello steso una parte determinata da tre linee, anzichè da quattro o cinque, ec. Ma non potrebbe lo spirito considerare nella idea uniforme dell'esteso, ora un triangolo ed or un quadrato, se la idea

dell'esteso non fosse per sè stessa ed essenzialmente determinabile ad essere circoscritta da tre linee e da quattro, e che però nella idea uniforme dello steso non si contenesse di già il triangolo ed il quadrato, come modo, se non esistente attualmente, almen possibile, e però reale. Anzi egli è ben da considerare che nelle astrazioni e percezioni lo spirito niente mette del suo, ma solo col pensiero separa le une dalle altre le qualità unite, o pure le stacca dal loro soggetto. Sicchè ogni idea astratta o precisa rappresenta sempre una qualche realtà indipendente dallo spirito, e determinata per la natura del soggetto; nè altro vi ha in questo di arbitrario, fuorchè considerarne una, anzichè l'altra. Laonde concludiamo che la idea o la natura reale di un soggetto determina tutte le possibili modificazioni, e così la idea dell'esteso determina la possibilità delle figure onde può essere circoscritto, e questa possibilità è reale e non arbitraria. E per questo avviene che il bilineo rettilineo è impossibile, e non è alcuna cosa di reale; laddove il chiliogono, sebbene non esistente attualmente, è però una cosa possibile e reale. Pertanto se la idea dello steso non è puramente arbitraria, e rappresenta qualche cosa di reale, è d'uopo confessare che tutte le idee astratte e precise che può formare lo spirito intorno allo steso, debbono anch'esse avere un oggetto reale, e che non sono arbitrarie, se non in questo senso, ch'egli è arbitrario allo spirito l'applicarsi ad una piuttosto che ad un'altra. Ora che la idea dello steso non sia idea arbitraria, può apparire da queste due ragioni, tacendo le altre più sottili: primo, che la idea dello steso è cagionata in noi dalla sensazione, e non è pertanto idea di formazione; in secondo luogo, che la idea dello ste-

so, quale in noi è cagionata dalla sensazione, contiene in sè essenziali determinazioni che non soggiacciono all'arbitrio dello spirito, essendo essenziale allo steso lo aver tre dimensioni, nè potendosene finger nè più nè meno. Laonde non potendo lo spirito nè allargare nè ristringere la realtà rappresentata per la idea dello steso, è chiaro che una tale realtà è indipendente dallo spirito, nè la idea che lo rappresenta può dirsi una idea arbitraria.

Perciò i risultati delle verità geometriche rappresentano lo stato reale delle cose, come appare nella misura de' terreni, nell' applicazione della geometria alla meccanica, ec. È dunque falsissimo il detto di alcuni, che le verità geometriche sono cose che noi facciamo, ed è fondato su di un puro equivoco, in quanto che ciò che vi ha di arbitrario nello spirito nello applicarsi a considerare un triangolo, anzichè un quadrato, si trasporta alla essenza e realtà del triangolo in sè stesso.

Dichiarazione intorno alle idee universali.

44. E qui mi torna in acconcio il dire brevemente alcune cose in dichiarazione delle nozioni universali. Alcuni pensano che le idee universali non siano altro che confuse apprensioni di molti individui; imperocchè tanti essendo gl' individui, nè potendo lo spirito tutti ad uno ad uno immaginarli distintamente, li raccoglie, come in un globo, in una confusa immagine, che li rappresenta indistintamente ed all' ingrosso senza le differenze che li distinguono. Così han pensato Spinosa ed Obbesio, e molti altri sono dello stesso sentimento, senza forse saper che tale sia stato quello di Spinosa, di Obbesio, e senza sospettar che sotto di esso possa nascondersi qualche malizia. Ma un tale sentimento non mi pare che spieghi bene la

natura delle idee universali. Per ispiegarla parmi che va fatta questa distinzione. Altre sono le idee universali, nelle quali si considera una sola *forma* o *qualità* in quanto applicabile a molti soggetti: altre sono quelle in cui si considera un soggetto in quanto suscettibile di più forme o qualità differenti. L'idea universale del triangolo equilatero è del primo genere, la idea della figura in generale è del secondo. La prima è una idea chiara e distinta per sè stessa, nè si può dire in alcun modo che sia una confusa percezione di molti triangoli equilateri. Così nelle cose artifiziali ha il perito artefice una chiara e distinta notizia della forma o struttura d'un oriuolo o di un pirometro, nè questa gli rappresenta un singolare o determinato oriuolo o pirometro; nè pure ella è una confusa percezione di molti oriuoli e pirometri. La idea dunque chiara e distinta in sè stessa del triangolo equilatero e della forma dell'oriuolo è una idea universale, in quanto ch'ella è accoppiata con questa cognizione, che una tale forma è applicabile a molti soggetti. Questa è la idea universale delle spezie reali delle cose, la quale in noi manca, e però siamo costretti di distinguere la spezie per certi attributi costanti che osserviamo ne' differenti individui; ma ella può essere in una intelligenza più perfetta della nostra, che conoscesse la struttura interna dell'oro e dell'argento, la quale vedrebbe essere applicabile a molti soggetti, e distinguerebbe gl'individui dotati di una tal forma dagli altri tutti: laddove a noi, che ne giudichiamo per le apparenti loro qualità, ne accade lo sbagliare sovente, prendendo per individui d'una medesima specie quelli che sono di specie diversa. Sicchè una tal sorta d'idea universale non ha in sè niente d'imperfe-

zione. Anzi richiedesi alla perfezione dello intendere, e si dee riconoscere in Dio che conosce tutte le forme ed i soggetti a cui sono applicabili.

Le idee universali dell'altro genere sono quelle in cui si considera un soggetto, in quanto è capace di ricevere una moltiplicità di forme o qualità. Così nel considerare che una porzione dello steso può essere circoscritta ora in triangolo e poi in quadrato, in pentagono, in circolo, ec.; io ho la idea della figura in generale. Ma questa neppure è una confusa percezione di molti singolari; imperocchè l'oggetto direttamente rappresentato da questa idea non sono le figure, ma la potenza che ha una porzione dello steso di esser circoscritta da varie figure, la quale potenza s'intende chiaramente. Di questa sorta sono l'idee universali de' generi, che hanno sotto di sè molte spezie. Così supponiamo che un artefice sappia tutte le forme artifiziali che possono introdursi in un pezzo di ottone: avrà egli una chiara e distinta nozione della potenza o possibilità dell'ottone a riceverle, nè solo chiara e distinta, ma adequata (il che non è in noi rispetto alle figure); ed all'adequata nozione, come si suppone, di quella potenza o possibilità andrà congiunta l'idea universale del genere, che comprende tutte le spezie d'artifizio che vi si possono introdurre; cioè conoscerà in quella materia la ragion determinante, per cui tutte quelle spezie si possono introdurre, e niun'altra se ne può introdurre. E questa ragion determinante sarà un attributo comune a tutte quelle spezie, e 'l solo attributo loro comune. Una tal sorta d'idea universale appartiene adunque anch'essa alla perfezione della intelligenza, ed è senza dubbio in Dio rispetto a tutte le cose naturali.

45. Allorchè dunque alcuni negano l'idee universali in Dio, perchè le suppongono provenienti da imperfetto modo d'intendere, confondono l'idee universali colle idee di precisione, per cui in un soggetto si considera una qualità senza considerarne un'altra che l'è connessa, come quando nel fuoco si considera la luce senza considerare il calore. Questo modo è in vero un carattere di una intelligenza limitata, nè può convenire a Dio, che tutto comprende; ma non ha questo da fare colle idee universali. Dal che appare quanto sia d'uopo il distinguere con esattezza sì fatte nozioni; onde mi lusingo che non sarà per dispiacere a' metafisici la dichiarazione recata in questo luogo.

Si è veduto sopra, siccome il vero, in quanto è oggetto della cognizione, consiste nelle relazioni delle cose, per mezzo delle quali si congiungono o disgiungono certe idee, secondochè appajono convenienti o ripugnanti.

Della formazione de' principj universali.

46. Queste relazioni di convenienza o ripugnanza si ravvisano in qualche soggetto particolare, e le più s'appresentano per la prima volta in soggetto che cade sotto a' sensi. Con tutto ciò altre di queste relazioni danno all'animo fondamento di formarne proposizioni universali, senza che intervenga induzione alcuna. Così nel vedere un tutto composto di più parti, e nel riflettere alla idea del tutto ed alla idea della parte, risulta, comparandole, il rapporto di maggior disuguaglianza che vi ha tra il tutto e la parte; e sebbene questo siasi osservato in un sol tutto, si scorge però che un tal rapporto dee risultare tra ogni altro tutto ed ogni altra parte, e indi si forma la proposizione universale, che il tutto è

maggior della parte. All'incontro se osservo una pietra rotonda, sebbene io veda che in essa la rotondità è congiunta col complesso delle altre qualità, alle quali do il nome di pietra, non iscorgo però che questa relazione sia immutabile, e che la rotondità debba sempre accompagnare il complesso delle altre qualità della pietra. Laonde su di questa relazione io non posso formare una proposizione universale. Tra le proposizioni universali, a cui dà fondamento la relazione stessa che si scorge tra l'idea del soggetto e quella dell'attributo, e le proposizioni che particolari si rimangono, vi ha di mezzo le proposizioni che si fanno universali per via d'induzione, quale si è questa, che tutt' i corpi sensibili e tutte le parti di questi sono gravi.

Sbaglio di Obbesio.

Obbesio nel Leviathan vuole che la universalità delle proposizioni dipenda dalla imposizione de' nomi, cosicchè uno che non abbia l'uso de' nomi, non vaglia formare proposizione universale alcuna, sebbene conosca lo stesso rapporto che dà fondamento di formare una proposizione universale a chi ha l'uso de' nomi. Così supponendo un sordo nato che abbia sotto l'occhio da una parte un triangolo e da un' altra due angoli retti, concede Obbesio che potrà questi a forza di raziocinio pervenire a conoscere il rapporto di ugualianza che vi ha tra i tre angoli del triangolo e i due retti. Ma in ciò si fermerà la sua cognizione. Laddove quello che ha l'uso de' nomi, osservando che questo rapporto non dipende nè dalla lunghezza de' lati, nè da altra cosa speziale al triangolo che ha sotto gli occhi, ma solo da questo che ha tre lati retti e tre angoli, e potendo determinare questa idea per mezzo di un sol nome, formerà una proposizione universale, ed affermerà che in ogni

triangolo rettilineo i tre angoli sono uguali a due retti. Io rifletto che il comprendere che fa lo spirito con un sol nome quel complesso di lati e di angoli ch' egli osserva in un triangolo, è una conseguenza dell'atto con cui mentalmente se li rappresenta in una sola idea; talchè la determinazione del triangolo, per via del nome, è un effetto dell'idea già determinata nello intelletto, e la unità del nome un segno, una immagine, una espressione della unità del concetto, con cui apprende quel complesso come una sola cosa. Laonde non vedo perchè non potrebbe il sordo nato fissandosi l'idea determinata del triangolo, ed osservando che l'uguaglianza de' suoi tre angoli coi due retti dipende unicamente dall'aver tre lati retti, fondare su ciò non altrimenti che se al triangolo apponesse un nome; fondare (dico) una proposizione universale. Ma almeno per questa unità di nome richiesta da Obbesio, perchè lo spirito possa riconoscere la necessaria uguaglianza che passa tra gli angoli del triangolo e due retti, e così formare una proposizione universale, si comprende la necessità che vi ha, che per l'unità del nome gli si rappresentino come una sola cosa, e simultaneamente i tre lati del triangolo, dalla posizione simultanea de' quali dipende quella relazione; onde l'idea del triangolo consiste propriamente nel concetto di questa posizione, la quale essendo indivisibilmente tale, è una riprova della indivisibilità del concetto che la rappresenta.

Proposizione XI.

47. Diremo pertanto che per formare una proposizione universale sulla conoscenza di una qualunque relazione da noi ravvisata tra l'idea di un soggetto e di un attributo, è d'uopo che la re-

lazione dipenda e sia determinata dalla idea stessa del soggetto. Epperò nello esempio portato da Obbesio veggendo noi che la uguaglianza de' tre angoli del triangolo co' due retti risulta dall'idea stessa del triangolo, in quanto è un complesso di tre linee circoscriventi uno spazio, questo basta, perchè abbiamo fondamento di dedurne una universale proposizione: imperocchè quella relazione risultando dalla idea stessa del triangolo, dovrà risultare ovunque avrà luogo l'idea e la forma del triangolo. Dunque sarà universalmente vero che ogni triangolo rettilineo ha i suoi tre angoli uguali a due retti.

All'incontro, quando, come appare nello esempio della pietra (per lo qual nome intendo un dato complesso di qualità) rotonda, la congiunzione della rotondità colla pietra non è determinata dall'idea del soggetto, allora non si può affermare universalmente che ogni pietra sia rotonda, perchè il complesso di qualità compreso nel nome di pietra, non determinando la rotondità, può darsi questo complesso, senza che vi sia unita la rotondità.

PROPOSIZIONE XII.

48. Le relazioni della prima sorta recano l'idea della necessità metafisica, fondata sul principio di contraddizione. Imperocchè veggendosi da noi che la relazione della uguaglianza de' tre angoli con due retti è contenuta nella idea stessa del triangolo, nè potendo esservi triangolo senza ciò che si appartiene all'idea del triangolo, egli è manifesto che non può una tale relazione di uguaglianza venire in alcun modo divisa dal triangolo.

Necessità metafisica.

Per la ragione opposta le relazioni dell'altra sorta portano seco l'idea della contingenza, in

Contingenza.

quanto è questa uno stato diverso, anzi opposto per natura allo stato di necessità metafisica. Imperocchè la congiunzione dell'attributo col soggetto non essendo determinata per l'idea o natura di questo, vi ha in esso una potenza passiva, o capacità di ricevere quell'attributo, o di esserne spogliato, e dee essere determinato per qualche principio distinto da lui ad averlo piuttosto che a non averlo. Il che è opposto all'idea della necessità metafisica.

Proposizione XIII.

Necessità fisica compatibile colla contingenza assoluta.

49. La necessità fisica che si scorge in una natura particolare determinata ad uno stato, in virtù di una impressione estrinseca, o dell'ordine totale dell'Universo, non esclude l'idea della contingenza, in quanto questa si contrappone alla necessità metafisica. Imperocchè la determinazione a quello stato non dipendendo dalla natura stessa particolare, e non essendo in quella contenuta, venendo tolta questa estrinseca determinazione, nulla si toglie di appartenente essenzialmente a quella natura. Dunque, ec.

Corollario.

Contingenza delle nature corporali che compongono il mondo.

50. La generazione della fiamma dal legno, per cui si vede che la stessa materia (qualunque siasi la essenza di questa) si spoglia di una forma, e ne riceve un'altra (qualunque siasi anche la vera nozione delle forme, o struttura di parti, o altro) è argomento certissimo che la materia non è determinata per necessità metafisica ad una forma, anzichè ad un'altra. Dunque le nature particolari che si van producendo per via di generazione, e che consistono nella congiunzione della materia colla forma, non esistono per necessità metafisica.

PROPOSIZIONE XIV.

51. La produzione delle nature particolari, o, ciò ch' è lo stesso, l'ordine e la serie delle generazioni, quale si scorge in questa terra, dipende dalla rispettiva collocazione delle parti dell' Universo. Imperocchè, se la terra fosse molto più vicina al sole, o molto più remota, egli è chiaro che la nostr' acqua o subito si esalerebbe tutta, o tutta s' indurirebbe in freddissimo diaccio; e così delle altre cose, ec. Dunque, ec.

PROPOSIZIONE XV.

52. La collocazione determinata delle parti dell' Universo non dipende dalla natura di queste parti. Imperocchè l' antecedente non può dipendere dal suo conseguente; ma la natura delle parti che compongono l' Universo è determinata ad esser tale in virtù della collocazion loro rispettiva. Dunque, ec.

COROLLARIO.

53. La collocazion rispettiva delle parti dell' Universo non essendo determinata per necessità metafisica, giacchè nel sole o in qualsivoglia corpo e parte del sistema non vi ha un principio intrinseco ed essenziale che determini la distanza della terra da quello, e così di tutte le altre parti, è d' uopo che fuori del complesso dell' Universo trovisi la ragion determinante di essa collocazione.

PROPOSIZIONE XVI.

Facoltà di conoscere il vero, naturale all'uomo.

54. Vi ha nell' uomo la facoltà naturale di conoscere il vero. Imperocchè l' uomo ha per sua naturale costituzione attitudine e potenza di conoscere le relazioni d' identità, di diversità, di so-

miglianza e dissomiglianza, di cagione ed effetto, di principio e di conseguenze, per cui sono le cose connesse. Ma in coteste relazioni consiste il vero. Di più l'uomo ha naturale inclinazione di conoscere il vero, siccome consta per esperienza: onde si dice volgarmente che l'uomo desidera due cose senza fine, *vivere* e *sapere*. Ma ove vi ha potenza naturale congiunta con una naturale inclinazione di usarla, ivi è facoltà naturale. Dunque, ec. *Omnes trahimur* (dice Cicerone, lib. I degli Uffizj, c. 6) *et ducimur ad cognitionis et scientiae cupiditatem, in qua excellere pulchrum putamus; labi autem, errare, nescire, decipi, et malum et turpe ducimus.* La potenza che ha l'uomo di conoscere il vero, si scorge nella intelligenza, per cui conosce immediatamente certe relazioni per la semplice comparazione delle idee, e nella ragione per cui dalle cose ignote deduce le ignote: è di più fornito di memoria e di immaginazione, che sono anche strumenti atti alla ricerca del vero, adoperati che siano convenientemente. *Homo autem, quod rationis est particeps, consequentia cernit, caussas rerum videt, earumque progressus, et quasi antecessiones non ignorat, similitudines comparat, et rebus praesentibus adjungit atque annectit futuras.*

Corollario I.

55. La investigazione e conoscenza del vero si è dunque una operazione naturale, propria e conveniente della facoltà naturale dell'uomo, in quanto è uomo; talchè l'uso naturale e conveniente di essa si è lo investigare ed il conoscere il vero. E però Cicerone, lib. I degli Uffizj, cap. 4: *Imprimis hominis est propria veri inquisitio atque investigatio.*

COROLLARIO II.

56. Essendo la cognizione del vero operazione propria della naturale facoltà, indi nasce il diletto che provasi nella conoscenza e scoprimento di esso. Il diletto, come insegna S. Tommaso, è la quiete della inclinazione nell' oggetto suo, come termine. Avendo pertanto l'animo una tendenza naturale al vero, per la naturale inclinazione ch'egli ha di conoscerlo, il vero è oggetto insieme e termine di quella tendenza. E perciò dal conseguimento del suo oggetto e termine risulta il diletto.

Quindi l'atto di conoscere il vero è una operazione naturalmente dilettevole.

COROLLARIO III.

57. Per questa medesima ragione, che la investigazione del vero è operazione propria e conveniente di una facoltà naturale dell'uomo, drizzata al conseguimento di esso, come a fine proprio e conveniente (imperocchè nelle facoltà naturali il conseguimento dell' oggetto è il fine loro proprio), ne segue che la investigazione e conoscenza del vero è anche perfezione propria e conveniente di essa facoltà (num. 30). Quindi l' uomo si compiace di sè stesso nello scoprimento e nella intelligenza del vero, il che avviene per l'amore ch' egli ha di sè stesso, e per cui gode di ravvisare in sè la perfezione a lui naturale e conveniente.

E di più conveniente alla perfezione dell' uomo.

COROLLARIO IV.

58. La conoscenza del vero ha dunque ragione di *bene* rispetto all'uomo.

59. Quando lo spirito scuopre la relazione di convenienza o ripugnanza di due idee, la conoscenza e come visione intellettuale ch' egli ha di quella relazione che gli è realmente presente, dicesi Evidenza.

Cosa sia evidenza.

Corollario.

60. Quando è lo spirito consapevole a sè stesso della evidenza con cui conosce una verità, egli non può a meno di non dirsi a sè stesso riflettendovi che la cosa è realmente quale egli la vede; poichè non si può conoscere intuitivamente ciò che non è: laonde riguardo a quel particolare oggetto si acqueta perfettamente la voglia che ha lo spirito di sapere, voglia che nasce dalla inclinazione che lo spinge a rintracciare il vero, finchè l'abbia scoperto, che vale a dire, finchè gli rimane qualche cosa da conoscere.

61. Può in due maniere acquetarsi su d'un particolar soggetto la voglia che ha lo spirito di sapere: o perchè chiaramente ravvisi la connessione di due idee, o perchè non veggendola gli si appresenta un connotato o indizio di essa, da cui argomenta ciò che egli non vede.

Cosa sia il giudizio.

62. Nell'uno caso e nell'altro interviene il giudizio, o sia l'atto per cui si afferma o nega una cosa, il quale anzi che un atto dell'intelletto, come hanno stimato gli scolastici, o della volontà nel senso di Cartesio, parmi che altro non sia che lo acchetamento della voglia di sapere intorno a un dato e particolare oggetto.

Come possa lo spirito acquetarsi nel falso, e cosa sia *supporre ciò che non è*.

63. Quanto è facile ad avvenire che lo spirito si acqueti nel falso, supponendo quello che non è, altrettanto sembra difficile l'intendere come questo avvenir possa, e come si acqueti lo spirito in ciò che veramente non iscorge, e qual sia la precisa nozione dell'atto che si esprime con queste parole: *supporre ciò che non è*. La spiegazione di questa difficoltà parmi che si possa ripetere da questo, che le più volte scorgesi una simultaneità d'idee, senza che appaja la propria

ragion determinante di cotesta simultaneità. Posto *A* per esempio, segue *B*, o costantemente, o il più delle volte. Una tale sperimentale osservazione può servire di connotato di una qualunque connessione tra que' due termini; ma non iscorgendosi ciò che in *A* determina *B*, se tra le condizioni di *A* una sia molto apparente, quando vien determinato *B*, egli avverrà di leggieri che quella connessione che per lo connotato della simultaneità meritamente si giudica essere tra *A* e *B*, si affermi essere dipendente da quella condizione che più appare in *A*, e ciò perchè essendo nascoste le altre condizioni, e sapendosi che la determinazione di *B* debbe dipendere da una qualche condizione di *A*, si acqueta lo spirito nel pensare che cotesta determinazione dipenda da quella condizione; onde più volte ha veduto accompagnato *A* nel veder per esso determinato *B*. Nel che si suppone ciò che non è, e si fa un giudizio falso.

Corollario.

64. Dal che mi pare potersi inferire che ogni giudizio falso e di pura supposizione non riguarda mai la semplice ed immediata comparazione di due idee, ma viene sempre in seguito, ed è la conclusione di un qualche precedente raziocinio, in cui le premesse siano vere; ma per la moltiplicità delle condizioni che involge il mezzo termine vengano ad unirsi falsamente nella conclusione i due estremi, non avvertendo lo spirito che l'estremo *D*, che è veramente connesso col mezzo *N*, gli è connesso per una condizione differente da quella per cui gli è connesso l'altro estremo. Laonde lo spirito prendendo per connotato della connessione degli estremi la connessione

Ogni giudizio falso originariamente è la conclusione d'un raziocinio mancante nella forma.

ch'egli veramente scorge tra essi, ed un altro termine, suppone ciò che non è, e fa un giudizio falso. Quindi l'errore non comincia nello spirito, che per l'abuso ch'egli comincia di fare della facoltà che ha di ragionare. Dal che si vede altresì che il vero può essere oggetto diretto e immediato della facoltà d'intendere nelle sue due prime operazioni, ma non mai il falso, per cui si richiede che lo spirito sia di già passato alla terza.

Cosa sia la certezza.

65. Nello acchetamento dello spirito, nella evidenza, ovvero in un connotato, per cui come mezzo termine si concluda dirittamente la connessione di due estremi, quel riflesso per cui lo spirito si acqueta nella cognizione di quella connessione, si dice certezza, la qual però sempre accompagna il vero.

Cosa sia la sicurezza talvolta falsa imitatrice della certezza.

66. Quando lo spirito si acqueta totalmente in una falsa conclusione nella maniera spiegata sopra, si produce talvolta in esso la sicurezza che in lui tiene talora per qualche tempo il luogo della certezza. Ma è differente in questo, che la certezza è per ogni parte fondata su positive cognizioni; laddove la sicurezza in parte si fonda su la mancanza attuale di quella cognizione che potrebbe far ravvisare allo spirito il vizio dell'argomento ch'il muove a supporre ciò che non vede.

Probabilità e morale certezza.

67. Tra la certezza del vero e la sicurezza nell'errore vi ha di mezzo la probabilità, per cui lo spirito non giudica assolutamente che una cosa sia o non sia, ma solo che in un numero determinato di casi la cosa ha da succedere più o meno volte; laonde paragonando un numero con l'altro, e data la condizione del rapporto che ne risulta, conclude quanto sia più facile che l'un de' due casi si dia, che l'altro. Epperò non si acqueta pienamente, e 'l giudizio che forma cade

piuttosto sulla facilità del caso ad essere, che sull'attuale esistenza di esso; e se in questo il giudizio sarà regolato esattamente dal rapporto detto sovra, sarà un giudizio misurato. Talvolta le condizioni determinanti un caso hanno un tal vantaggio su tutte l'altre, che queste sembrano meritamente potersi trascurare. Allora il giudizio cade direttamente sull'esistenza o verità del caso, e la probabilità diviene ciò che si chiama morale certezza.

Proposizione XVII.

68. La conoscenza è dunque la norma naturale del giudizio, cioè la conoscenza è ciò che naturalmente determina il giudizio. La voglia di sapere spigne l'uomo a ricercare il vero, affine di scoprirlo. Dunque non si ha da fermare naturalmente la voglia di sapere, se non si giunge allo scoprimento del vero. Dunque ciò che dee determinare l'acchetamento di quella, si è il solo scoprimento e conoscenza del vero.

Conoscenza del vero, norma naturale del giudizio.

Dunque l'uso naturale della facoltà che ha l'uomo di rintracciare il vero, e 'l fine naturale cui è indirizzata, e la perfezione che all'uomo apporta l'uso di quella facoltà, e 'l conseguimento del fine di essa, richiede che sia sempre il giudizio determinato da una *vera* conoscenza o *diretta* o *riflessa*. Imperocchè non essendo il giudizio determinato da una vera conoscenza, si ferma la voglia di sapere, che induce l'uomo a rintracciare il vero innanti che siasi acquistata la conoscenza di esso. S'impedisce pertanto l'uso della facoltà di riconoscere il vero, e si mette un reale ostacolo al conseguimento di esso.

Corollario.

Errore, depravazione dell'uomo.

69. Dal che si vede che la semplice ignoranza è bensì la privazione di una perfezione conveniente all'uomo, ma che l'errore importa di più una positiva depravazione; mentre il credere di conoscere il vero, quando non si conosce, apporta un positivo impedimento all'uso naturale della facoltà di conoscerlo.

Rettitudine del giudizio conseguente alla conoscenza del vero.

70. Nella conformità del giudizio con una vera conoscenza consiste la verità di quello, ed anche in essa consiste la *rettitudine* del medesimo. Imperocchè ciò dicesi retto, ch'è determinato per la norma che l'è conveniente e naturale.

71. Dal che appare la stretta connessione che passa tra la rettitudine del giudizio e la verità della conoscenza.

Proposizione XVIII.

Naturale approvazione che lo spirito non può rifiutare alla rettitudine del giudizio.

72. Allorchè lo spirito è consapevole a sè stesso della conformità del giudizio colla verità della conoscenza, non può a meno di non approvare un tale giudizio, e di non compiacersene; imperocchè l'approvare non è altro che il riconoscere che una cosa è quale *debbe* essere, ed una cosa è quale debbe essere, quando è determinata per la norma che l'è conveniente.

Proposizione XIX.

Sapienza richiesta per la felicità dell'uomo.

73. Essendo la investigazione e la conoscenza del vero operazione e perfezione naturale e conveniente ad una facoltà naturale e propria dell'uomo, in quanto è uomo, cioè della ragione, egli è chiaro che in una qualunque affluenza di beni esterni e diletti sensibili, non può l'uomo senza la conoscenza del vero e senza la sapienza tro-

varsi in uno stato a lui conveniente di perfezione, nè di felicità per conseguente. E certamente l'uomo, per quell'amore che ha a sè stesso, è portato a desiderarsi tutte le perfezioni che gli sono convenienti, e quelle massimamente che gli si convengono, in quanto è la sua natura distinta e superiore alle altre (num. 58).

Quindi si scuopre la ragione di ciò che dice sopra Cicerone (num. 54) della opinione di eccellenza in cui si tiene la cognizione e la scienza; e 'l sentimento di vergogna che si desta nel riconoscere la sua imperizia, lo sbaglio e l'errore.

Corollario.

Sentimento di vergogna naturale all'uomo.

74. Questo sentimento di vergogna si vede pertanto esser fondato sulla natura dell'uomo, e non esser un puro parto dell'educazione e de' popolari pregiudizj: laonde vedremo che il sentimento che ne porta a lodare o biasimare certe azioni, in quanto le ravvisiamo buone o ree, sorgendo pure dalla medesima radice, è anch'egli fondato in natura, e suppone una bontà e reità naturale nelle azioni che ne sono l'oggetto; benchè per qualche accidentale errore avvenga che non in ogni occasione il sentimento del biasimo cada su di una azione rea.

Dalla facoltà di conoscere il vero sorge la facoltà di conoscere l'ordine.

75. La semplice relazione o connessione di due sole idee o cose A e B può all'animo appresentare soltanto una verità. Imperocchè, conoscendo egli quella qualunque relazione che realmente vi ha tra A e B, conosce una verità, ed affermandola afferma il vero. Ma sopraggiugnendo una terza cosa o idea C, se lo spirito comparandola colle due altre A e B, trova che data la connessione già nota di A e B, ha pure

C all'una ed all'altra un rapporto, per cui si connette anch'essa con *A* e con *B*; talchè intenda la ragion determinante della loro posizione o qualunque connessione; da una tale conoscenza deriverà una terza idea, che è quella che dicesi idea dell'ordine.

Alcuni esempj dichiareranno questa definizione, la quale dovea essere conceputa ne' termini più generali, perchè si stendesse a tutt' i casi. Dati due numeri 1 e 2, lo spirito paragonandoli ne scoprirà i rapporti, e per mezzo di essi altrettante verità conoscerà, come per esempio che l'antecedente è contenuto due volte nel conseguente, oppure ch'egli è superato da questo per una unità. Ma aggiungendovisi un terzo numero, come il 3, o il 4, s'intenderà facilmente, come la posizione del 4 dopo il due è determinata dal primo rapporto, il quale si ritrova lo stesso tra il 2 ed il 4, che tra 1 e 2, e la posizione del 3 dopo il due, determinata per lo secondo rapporto: così verranno a formarsi serie, i termini delle quali essendo determinati per un medesimo rapporto, appresenteranno la idea dell'ordine. Laddove, se dopo 1 e 2 si vedesse posto il 7, indi il 3, il 4, ec., dalla comparazione di que' termini non potrebbe lo spirito ricavare alcun rapporto che fosse la ragion determinante della loro collocazione; epperò non concepirebbe alcuna idea di ordine.

Così lo Anatomico facilmente discerne nella struttura del corpo animale la ragion determinante della posizione delle parti di esso, riferendole all'uso cui nello animale servono.

Così chi entra in una Biblioteca, e vede i libri distribuiti in differenti classi, secondo che trattano di varie materie, ed in ogni classe li vede collo-

cati o secondo la serie de' tempi, o secondo la grandezza de' volumi, ec., ravvisa subito un rapporto che serve di *regola* o di ragion determinante della loro posizione, e questa egli apprende, come ordinata, per opposizione ad un mucchio di libri, ove un libro matematico sarebbe unito ad un teologico, ed un latino ad un volgare, e questo ad un altro latino, ec.; della quale collocazione non apparendo la ragione in alcun rapporto di quei libri, l'uno rispetto all'altro, apparirebbe essa confusa e disordinata.

Definizione dell'ordine.

76. L'ordine pertanto può dirsi una serie di cose determinata per un qualche rapporto, per cui s'intenda il perchè i termini di essa serie sono piuttosto connessi in una maniera che in un'altra.

Cagione della diversità de' giudizj intorno all'ordine.

77. Essendochè varie sono le relazioni che hanno le cose fra loro, e per cagion della varietà di quelle si possono dalle medesime cose ordinare differenti serie, secondochè una relazione anzichè l'altra si piglia per ragion determinante della loro collocazione; può facilmente avvenire che diversi uomini a diverse relazioni risguardando, più di convenienza trovino in una serie gli uni, e gli altri più in un'altra. E quindi avverrà che gli uni approveranno e loderanno una serie che sarà dagli altri biasimata. Ma, come si vede, questa disparità di giudizio non prova che l'idea dell'ordine sia di puro capriccio e senza fondamento nella natura, siccome alcuni se lo persuadono appunto per questa varietà: anzi è da notarsi che chi non trova per esempio una biblioteca o una galleria di quadri ben ordinata, non la biasima, quasi mancante di ordine, e quasi non fosse quella disposizione sempre migliore di una totale confusione; ma perchè avendo in vista un altro rapporto, per via di cui determinata la serie gli pare che riu-

scirebbe più conveniente ad ottenere il fine per cui si ordinano i libri o i quadri, disapprova l'altra serie, in quanto per quella vien tolto un ordine più conveniente.

PROPOSIZIONE.

Compiacenza naturale che ha l'uomo dell'ordine.

78. Quella stessa inclinazione che muove l'uomo a rintracciare il vero, e fa che si diletti e si compiaccia della conoscenza di esso, il muove altresì a rintracciare l'ordine, e fa che nel ravvisarlo si diletti, approvi e si compiaccia. E certamente, siccome il vero consiste nelle relazioni delle cose, in quanto elle sono semplicemente, così l'ordine consiste nelle relazioni, in quanto per esse vien determinata la collocazione delle cose. Laonde le relazioni sono in uno stesso tempo e la sorgente del vero, e 'l fondamento dell'ordine: e chi conoscesse tutta l'ampiezza del vero, cioè le relazioni di tutt'i possibili, avrebbe per ciò stesso una perfettissima comprensione dell'ordine in cui tutti sono essenzialmente connessi. Che se l'uomo è vago d'intendere la collocazione delle cose, non lo è meno di saper la ragion determinante, o il perchè di essa collocazione. Anzi è più curioso d'intendere le cagioni formali e finali delle cose, che l'efficienti, se non in quanto la difficoltà di scoprire queste irrita talvolta maggiormente la sua curiosità. E questo si osserva in chi sta mirando il lavoro che fa un artefice; mentre non vi ha dubbio che non sia più vago d'intendere la ragione della forma e della collocazione de' pezzi che del lavoro in sè stesso, in quanto è principio efficiente di un qualsivoglia artifizio. Lo stesso si raccoglie dalle investigazioni degli antichi Filosofi intorno alla natura ed all'Universo, come dal discorso di Socrate, in cui parla dell'avidità colla quale posto si era

in leggere le opere di Anassagora, pensando di dover in esse rinvenire le cagioni finali: laddove Anassagora non trattando che delle efficienti, rimase egli deluso della sua speranza; non parendogli che la dichiarazione delle cagioni efficienti, che poi non sono altro che gli *strumenti* adoperati dalla natura, fosse tanto degna della considerazione di Filosofo, quanto la conoscenza del *fine* che muove la natura a ordinare e adoperare sì fatti strumenti.

79. Una serie di cose si rappresenta allo spirito come un sol tutto; imperocchè una serie non essendo che il complesso di più termini, quell'atto per cui lo spirito apprende una serie, come serie, egli è quell'atto per cui ne apprende i termini, in quanto formano un sol complesso, e perciò un sol tutto corrispondente ad una sola idea.

Proposizione XXI.

Lo spirito ha più di facilità di conoscere un dato numero di termini, quando siano ordinati, che altrimente.

80. Quanto più è una serie ordinata, tanto più di facilità ha lo spirito di conoscere partitamente e distinguere i termini che la compongono, e meglio ravvisa la totalità che risulta dalla loro unione. Ciò si scorge manifestamente in una galleria di quadri, per esempio, ove se sono questi acconciamente ordinati, potrà lo spirito più facilmente ravvisarne la totalità, e distinguerli tutti partitamente, anzi notare se qualcheduno manca, se non è nel luogo richiesto dalla ragion determinante dell'ordine. Ed in generale non vi ha dubbio che lo spirito non apprenda e discerna e ritenga molto meglio le cose che gli si appresentano ordinate, che le altre.

Corollario.

81. Tale adunque essendo la virtù dell'ordine che giova grandemente alle facoltà intellettive del-

l'uomo, la qual virtù non è certamente arbitraria, ma fondata in natura, egli appare, siccome per questo riguardo ancora debbe l'ordine riuscire grato e dilettevole. Dal che si vede sempre più che la compiacenza che si prova nel ravvisare l'ordine, non è un puro effetto della educazione o del pregiudizio.

Due sorta di ordini; l'uno indefinito, l'altro compito e definito.

82. Una serie ordinata può essere intesa determinata in due maniere: o semplicemente, secondo che il progresso de' termini è per una certa legge di rapporto determinato ad esser tale, anzichè altro, potendosi questo progresso continuare all'infinito, e tali sono le serie matematiche de' numeri naturali, figurati, ec.; oppure può essere la serie determinata sia nella posizione e sia nel numero de' termini, ed allora questa serie forma un complesso compito e perfetto, come un sol tutto da più parti risultante.

83. Di questo genere si è l'ordine che si ravvisa nel complesso di più parti ordinate ad un tal fine. Nel qual caso sarà quell'ordine stimato giustamente più conveniente, in cui si scorgeranno tutte le parti necessarie per lo conseguimento del fine proposto, ed in cui la loro rispettiva posizione quella sarà, per mezzo della quale il fine si conseguirà o più *facilmente*, o più *sicuramente*, o più *ampiamente*. E nello adempimento di queste tre condizioni, o divisamente, secondo le differenti opportunità, o simultaneamente consisterà la maggiore o minore convenienza dell'ordine. Però egregiamente dimostra S. Tommaso la stretta connessione che v'ha tra la perfezione e l'ordine nelle cose. Tra queste vi hanno molte, alla natura ed operazioni delle quali più cose hanno da concorrere, che possono combinarsi in diverse maniere. Laonde richiedesi l'ordine onde risulti la combi-

nazione che più si conviene alla natura ed alle operazioni determinate di un dato individuo.

84. In un complesso dirizzato a qualche fine la convenienza delle parti fra loro, in quanto risulta dalla conveniente loro posizione per lo conseguimento di esso, ha ragion di *mezzo*, rispetto a quello stesso fine.

85. Secondo la natura, condizione e qualità delle parti che si fanno entrare in un complesso destinato ad un fine, e secondo la loro diversa collocazione, la quale per la ragione addotta (n. 77) può essere di varie sorte, può avvenire che il complesso richieda e comprenda un maggiore o minor numero di termini, perchè sia fornito di tutt' i mezzi necessarj al conseguimento del fine proposto. Così dato un certo numero di effetti che debbansi produrre per opera di una qualche nuova macchina, ed a molti ingegneri ed architettori propongasi d'ideare una costruzione conveniente ad operare gli effetti richiesti; avverrà di leggieri che la costruzione dell'uno comprenderà molti pezzi tutti necessarj, secondo la disposizione ideata da lui; laddove nella costruzione ideata da un altro, più pochi se ne richiederanno per produrre i medesimi effetti. Così nel sistema Copernicano dalla semplice rispettiva collocazione de' pianeti intorno al Sole, e da' rapporti che nascono dal semplice movimento di ciascuno intorno al Sole, e su del proprio asse, risultano tutti quei medesimi fenomeni di rivoluzione diurna, di declinazioni, delle direzioni, stazioni, retrogradazioni de' pianeti, ec., pe' quali nel sistema Tolemaico si ricercano di necessità gli epicicli, i deferenti, ec. Con tutto ciò, sebben si riflette, il maggior numero di pezzi richiesti dal sistema Tolemaico non reca maggiori *mezzi* di quelli che si hanno con un minor numero di

termini nel Copernicano per produrre i dati fenomeni. Sicchè tanti rapporti di convenienza risultano dal sistema Copernicano, rispetto al fine ch'è di spiegare le apparenze, quanti ne somministra il Tolemaico, benchè più abbondante di parti. Anzi più ne risultano, rispetto allo stesso fine, dal primo che dal secondo, poichè le fasi di Venere e la distanza di Marte dalla terra, ora maggiore, ora minore di quella del Sole, sono determinate dalla posizione de' termini nel sistema Copernicano, e non sono supplite dalla moltiplicazione de' pezzi nel Tolemaico.

Proposizione XXII.

86. Quell'ordine pertanto dovrà essere giudicato convenientissimo e perfettissimo, per cui dato il fine si combinerà nel complesso il *massimo* de' *mezzi* richiesti ad ottenerlo col *minimo* de' *termini* impiegati nella costruzione. Talchè per la condizione o qualità e situazione de' pezzi adoperati si combini col minor numero possibile di questi un massimo di relazioni di convenienza riguardo a quel fine. Nel che s'intende cosa sia il pregio della varietà ridotta alla maggior semplicità.

Esemplari perfettissimi di quell'ordine sono i corpi naturali organizzati, siccome pienamente ne possono far fede i vestigj di esso che in quelli si scoprono alla intelligenza: quindi è che nello scoprirsi di una parte, da quella si vedono tosto sorgere moltissimi rapporti di convenienza o usi, e più ancora se ne scoprono, a misura che la nostra intelligenza più va innanzi nella cognizione delle cose.

87. Dello stesso genere, ma di altra sorta, è l'ordine di una serie compito in certa guisa e per-

fetto, quando i termini del complesso sono disposti di tal maniera, che dato il rapporto che risulta dalla collocazione di A rispetto a B, lo stesso rapporto, ma inverso di B ad un altro termine D, determina la condizione e la collocazione di esso.

88. Su di questo è fondata la regola che la parte dissimile debbe essere in mezzo alle simili, siccome veggiamo nell'architettura che le finestre si fanno da una parte e dall'altra della porta, talchè lo stesso rapporto che vi ha tra la finestra che è la dritta, e la porta, si trovi inverso tra la porta e la finestra sinistra.

89. In sì fatta collocazione si scorge una somiglianza di rapporti tra gli estremi e la parte di mezzo fondata sulli rapporti di somiglianza che hanno gli estremi fra loro.

Proporzione di simmetria.

90. Siccome le matematiche proporzioni risultano da uguaglianza di rapporti fondati unicamente sulla quantità de' termini; così la proporzione di *simmetria* e di corrispondenza risulta dalla somiglianza de' rapporti risultanti dalla qualità e situazione delle cose.

91. L'ordine di simmetria e di corrispondenza venendosi ad aggiugnere ed accoppiare coll'ordine descritto sopra di un complesso di parti dirizzate ad un fine, vi aggiunge eleganza e vaghezza, facendo che diletti non solo la intelligenza che conosce la proporzione che hanno le parti col fine, ma ancora il senso che apprende quella simmetria e corrispondenza.

92. E se questa varietà di rapporti che fa la simmetria, si farà meglio risaltare illuminando ogni parte, e spargendole d'un colore che soavemente alletti lo animo (giacchè si sa che i colori sono sensazioni), maravigliosamente crescerà il diletto che nello animo cagionerà un tal ordine.

Proposizione XXIII.

Caso in cui si trova certamente il bello.

93. La combinazione dell'ordine *finale* coll'ordine di *simmetria* dà un caso in cui si ritrova certamente il *bello*. Tutti gli uomini ragionano del bello, tutti gli uomini sono consapevoli a sè stessi di essersi compiaciuti e dilettati nella cognizione di cose che loro sono sembrate belle. E pure si scorge tra gli uomini una grandissima diversità di gusto e di opinione ne' giudizj che fanno in particolare della bellezza delle cose. Da questo si ha da concludere che vi ha negli oggetti che si appresentano al senso ed alla intelligenza, una ragione, ch' è come la cagione di quello universale sentimento che hanno tutti gli uomini del bello, e che inoltre vi hanno da essere particolari cagioni della diversità de' loro gusti ed opinioni nel giudicare in particolare della bellezza o non bellezza di una cosa. Dal che solo si potrebbe altresì concludere che la idea del bello non è un puro effetto della educazione o del capriccio.

Con tutta questa varietà di gusto e di opinione, se a qualunque uomo siasi viene appresentato un complesso di mezzi atti ad ottenere *facilmente*, *sicuramente* ed *ampiamente* un dato fine, ed egli conosca l'attitudine di que' mezzi, quel complesso gli parrà certamente ordinato convenevolmente, e data la cognizione del fatto in tutti gli uomini, tutti certamente converranno in ciò nello stesso pensiere.

E se a tutti gli uomini si appresenterà un ordine di simmetria, a tutti piacerà la *simmetria;* sebbene alcuni potranno rimanere offesi da alcune cose congiunte, come della struttura delle parti ch' entrano in quella. E così nel vedere in una facciata gotica l'arco più alto in mezzo a due ar-

chi uguali e più piccoli, si ha da distinguere la simmetria che consiste semplicemente in questo, che la parte dissimile sia in mezzo alle simili, dalla particolare costruzione degli archi; nè vi ha dubbio che questo solo è ciò che offende nella facciata gotica, e non la simmetria, la quale si ritrova nella greca, romana e toscana architettura, anzi nelle casuccie fatte da' poveri, quando non sono costretti dalla necessità di rinunciare al genio e al diletto.

Che se si scorgerà unito un ordine coll'altro in un qualche complesso (tolto ciò che a taluno potrebbe dispiacere per qualche aggiunto), non vi ha dubbio che cotesto complesso, in quanto risplenderà in esso l'uno e l'altro ordine, non sia per essere universalmente approvato e riconosciuto bello da tutti gli uomini.

Abbiamo dunque un caso in cui possiamo sicuramente affermare che dall'ordine vien determinato e risulta il bello. Il che basta per vedere che il bello non altramente che l'ordine ha un fondamento reale nella natura delle cose, e che non è un puro parto di fantasia e di pregiudizio.

Onde nasce la difficoltà di fissare la nozione del bello.

94. Ma giacchè non un qualunque ordine basta per fare il *bello*, e che per altro non ogni *bello* suppone un complesso tanto perfettamente e convenientemente ordinato, quale si è supposto nel caso sopradescritto; egli è difficile il poter fissar nella scala dell'ordine quel grado ove il bello comincia a risaltare. Si potrebbe dire per avventura che ciò che propriamente si denomina *bello*, consiste in un complesso di rapporti determinati, o in virtù d'un fine, o in virtù della unità di somiglianza o corrispondenza (come è stato spiegato sopra).

Una tale definizione conviene al bello natura-

le, quali sono i corpi organizzati, al bello dell'architettura, e qualunque altro artifiziale, al bello musicale, al bello scientifico, quale si è una ben intesa dimostrazione, al bello oratorio. Una parola, un detto solo si può dir bello in questo senso, in quanto quel detto si riferisce alla situazione di chi parla, alla situazione di chi ascolta, al fine che ha chi il proferisce, all'effetto che ha da produrre, ec.: un tal detto è talvolta la espressione di molti affetti, i quali per esso vivamente rappresentandosi all'animo di chi ascolta, fa che si denomina bello con tutta ragione.

95. Ma la difficoltà di dare una nozione precisa del bello proviene principalmente da questo, che ciò che è bello nel senso sovra esposto produce alcuni effetti nell'animo, e non solo un semplice diletto, il che è comune ad ogni sorta di ordine, ma un diletto misto con qualche maraviglia: quindi avviene per l'associazione delle idee, che se un tal diletto misto di maraviglia sarà cagionato da un oggetto cui non si convenga rigorosamente quella definizione, ciò basterà perchè gli si attribuisca la denominazione di *bello*.

96. Dirà forse taluno che un liquore può eccitare in chi lo assapora, un diletto misto di maraviglia, e pure non si è mai detto che la migliore cioccolata sia bella.

Da questa obbiezione prendo occasione di recare un'altra condizione del bello, per cui s'intende il perchè non può essere oggetto del gusto, oppure dell'odorato. Nasce il bello propriamente, siccome abbiam veduto, dall'ordine, il quale ravvisato dallo spirito è atto a cagionare un diletto misto di maraviglia. Ora ciò che ingombra la nozione del bello, o la rende ambigua, si è che quantunque ciò che allo spirito si appresenta, manchi

in gran parte del conveniente ordine; con tutto ciò se è atto ancora a destare una grata maraviglia, si denominerà bello, e da quelli massimamente che forniti di minore intelligenza non conosceranno la mancanza del conveniente ordine; ma pure si richiede che l'oggetto a cui si trasporta per errore la denominazione di *bello*, qualche cosa ritenga dell'ordine ed appresenti qualche vestigio di convenienza di un oggetto, in quanto si riferisce ad altri oggetti. Quindi è propria condizione del bello, ch' e' diletta non per lo *uso* che si fa dell'oggetto bello, ma in virtù della cognizione che ne ha lo spirito, la qual cognizione è accompagnata di una grata affezione nell'animo. Nel gusto e nell'odorato non si sente diletto, se non nell'uso dell'oggetto; e perchè l'oggetto diletti, non basta che sia conosciuto, è d'uopo che operi e faccia impressione attuale sulle fibre, nella vista e nell'udito; oltre ciò che affetta il senso, vi ha nell'animo la conoscenza dell'ordine e della convenienza, che è l'oggetto stesso del senso. Il gusto e l'odorato ci fanno conoscere gli oggetti solo come convenienti a noi, e questo rapporto di convenienza desta in noi l'idea del bene; ma nel bello si ravvisa la convenienza degli oggetti fra loro.

Della differenza del gusto intorno al bello in diverse nazioni ed età.

97. Dalla ragione che sopra recato abbiamo della difficoltà di assegnare una generale definizione del bello, senza che da questo segua in alcun modo che non sia il bello fondato in natura, si può anche intendere facilmente, siccome è avvenuto, che in secoli poco colti sia stata riputata bella l'architettura gotica, e belle siansi riputate orazioni piene di stravolti concetti, ec. 1.° Nell'architettura gotica si osserva un ordine, vi si ravvisa la somiglianza de' rapporti, la corrispondenza delle parti. E quest'ordine, questa simmetria ri-

saltava pure agli occhi de' riguardanti ne' secoli men colti. 2.° Vi era nella gotica architettura una strabocchevole copia di ornamenti maravigliosi le più volte per la preziosità della materia e la squisitezza del lavoro. 3.° Ne' secoli men colti per difetto di bastevole intelligenza non si scopriva, nè così chiara si ravvisava la sconvenevolezza e superfluità di quegli ornamenti, nè il mancamento di altre convenienze richieste a ciascuna parte dell'edifizio rispetto al fine o all'uffizio, per così dire, assegnatole. Però l'architettura gotica appresentando un ordine, ed a quell'ordine aggiungendosi cose atte a destare una grata maraviglia, e tanto più grata quanto eran nascosti a què tempi per mancamento d'intelligenza i difetti, dovea riputarsi bella secondo la nozione indicata sopra. Ma in tempi più colti scopertisi i mancamenti di convenienza che sono in quella, e ritrovato un più conveniente ordine, più non bastò quella simmetria nè quella squisitezza di ornamenti per far ammirare il tutto insieme dell'edifizio, e fare che non rimanesse anzi lo spirito offeso dalla incongruenza e superfluità di quelli. E però non più le si potea convenire la denominazione di bella, secondo la medesima indicata nozione.

98. Ma è ben manifesto che questa disparità di giudizj corrispondente alla disparità della intelligenza, non prova già che il bello non sia fondato in natura, ma solo questo, che il bello non consiste in un indivisibile, e che nell'ampiezza di questo sonovi differenti gradi soprastanti gli uni agli altri. Il sommo si è quello che abbiamo determinato sopra, e questo per tutti ed in ogni tempo è invariabilmente tale: l'infimo grado comincia ove un complesso che abbia in sè qualche ordine comincia ad eccitare una dolce maraviglia. E questo

infimo grado, in cui comincia la denominazione del bello, è più o meno lontano dal sommo, secondo che minore o maggiore si è l'intelligenza. La ragione poi perchè si toglie la denominazione di bello ad un ordine che da un altro non differisce talvolta che del più e del meno; si è, perchè in un dato complesso non può aver luogo l'ordine men conveniente che non lo tolga al più conveniente; e però vien biasimato non per ciò ch'egli è in sè stesso, ma per la privazione che ne segue di un più conveniente ordine. Tutto questo potrebbesi dichiarare con esempj presi dalle macchine, dalle pitture, ec. Ma solo basterà riflettere che tornando dopo la barbarie a risplendere in Italia nel secolo di Leone quella intelligenza per cui fiorì molti secoli avanti Atene e Roma, tornarono pure gli stessi giudizj intorno al bello.

Corollario.

99. Dunque il *buon gusto*, per cui lo spirito tra molti ordini che hanno in sè qualche convenienza, discerne il più conveniente, non è il parto del capriccio e della educazione; imperocchè questo gusto segue la intelligenza, sicchè data l'intelligenza potrebbesi determinare il gusto, siccome l'esperienza il dimostra, comparando i differenti secoli. Ma la intelligenza è fondata sulla natura delle cose. Dunque, ec.

Buon gusto.

100. Che se dicesse taluno che un cielo stellato, un prato fiorito presentano un vago bellissimo spettacolo, senza che ordine alcuno compaja o si apprenda nella distribuzione delle stelle e de' fiori; io rispondo che anche la bellezza di quello spettacolo non sta nella distribuzione delle stelle e de' fiori tra di loro, ma che quello spettacolo è bello per la convenienza ch'egli ha colla situa-

zione di chi lo rimira. Mi spiego. Un cielo stellato in notte serena porta seco congiunta la idea del silenzio e della quiete, e amor di quiete e di riposo desta nell'animo. Il colore azzurro del cielo, le stelle cosparse che con dolce tenue lume il fanno risaltare, eccitano placide sensazioni convenientissime alla vaghezza della quiete e del riposo. Vengono pertanto rimirate con diletto, e nel rimirarle la moltiplicità e la varietà loro e l'irregolarità della loro distribuzione su quel fondo azzurro, fa che l'occhio vagheggiandole vada errando dall'una nell'altra, involto, per così dire, e fisso in una dolce distrazione che gli toglie ogni pensiero, ed in conseguenza ogni noja di applicazione; la quale applicazione si richiede o molta o poca nel rimirare le cose che hanno regolarità e ordine. Laonde la distrazione molto più confacendosi colla situazione di un animo vago di riposo e di quiete; e venendo questa conciliata con diletto dalla irregolare distribuzione di quelle tante stelle che con tenue lume distinguono un fondo azzurro amico del silenzio e della quiete, si può comprendere siccome la bellezza di quel notturno spettacolo è anche fondata su di un certo ordine di convenienza che vi ha tra il color del fondo ed il brillante de' lumi che il fanno risaltare, e tra la moltiplicità ed irregolarità di questi, e la situazione di un animo vago di quiete cui si conviene, più che altra cosa, la placida distrazione di un animo che senza contenzione si lascia trasportare di uno in altro oggetto...

Ma considerando la distribuzione delle stelle o de' fiori in sè stessa, non più gli si conviene la bellezza che ad un dolce mormorio di un fonte; e si vedrà che una tale distribuzione paragonata colla regolarità che appare in un fiore, o in una

pianta, o in un animale, si è come il mormorio del fonte rispetto all'armonioso canto di un usignuolo.

Possiamo adunque affermare che la nozione del bello dee comprendere questi caratteri. 1.° Un ordine il quale è di due sorte: il primo è quello di una serie determinata bensì quanto alla legge della progressione, ma non quanto al numero de' termini che possono crescere all'infinito; l'altro quello d'una serie determinata sì nella collocazione e sì nel numero de' termini, in virtù o del fine cui sono ordinati, o degli effetti che hanno da produrre, o di una determinata proporzione che risulta da' rapporti di somiglianza. Un tal ordine è ciò che rende il bello immutabilmente tale, e gli dà una essenza propria indipendente dal capriccio. Dal che appare che un semplice rapporto non basta per costituire il bello, come hanno pensato alcuni. 2.° Si richiede che l'ordine desti una grata maraviglia, la quale essendo relativa alla disposizione degli spiriti, è cagione che sia vario il giudizio degli uomini nel dare la denominazione di bello ad una cosa piuttosto che ad un'altra.

L'Autore dell'Enciclopedia avendo stabilito il bello ne' puri e semplici rapporti, aggiugne (pagina 179) che ci contentiamo de' rapporti indeterminati per dare il nome di bello, quando la determinazione di questo non è l'oggetto immediato ed unico di una qualche scienza o arte; ma che se l'arte o la scienza ha da determinarli esattamente, si richiede allora che siano determinati; perilchè, dice, noi diciamo un bel teorema, e non diciamo un bell'assioma, benchè l'assioma sia più fecondo che il teorema. Ma parmi che la ragion vera di una tale differenza sia questa. Un assioma non ap-

presenta allo spirito se non un semplice rapporto, come l'uguaglianza del tutto e delle sue parti prese insieme. Questa è una verità, intorno alla quale non può fare altro lo spirito che di affermarla. Il teorema comprende una concatenazione di rapporti e di verità ordinate alla soluzione e dimostrazione di quello. E questa concatenazione appresenta allo spirito non solo una verità da affermarsi, ma anche un ordine da approvarsi.

Il teorema è dunque bello in quanto egli è oggetto dell'approvazione dello spirito; l'assioma non è bello, perch'è soltanto oggetto di affermazione.

Oltracciò l'assioma non contiene propiamente la verità delle proposizioni, per dimostrare le quali viene adoperato. Non vi ha forse alcun teorema, la dimostrazione del quale dipenda dall'applicazione di un solo assioma, e non debba riferirsi o ad altro assioma, o a qualche postulato, o definizion nominale. Laddove il teorema include la verità di molti corollarj, ed è la ragione determinante della lor concatenazione. Altra è dunque la fecondità dell'assioma, altra la fecondità del teorema. L'assioma serve di mezzo termine per dimostrare molte verità, ma non le include in sè, e non si possono da quello immediatamente dedurre. Il teorema include le verità che da esso si deducono, e le connette. Sicchè nel teorema vi ha ordine e varietà ridotta all'unità.

Nè si può dire che un teorema dicasi bello per la esatta determinazione de' rapporti, la quale si ha, per esempio, nel bellissimo teorema, per cui si dimostra che il cilindro, la sfera, il cono, ec., sono come 3, 2, 1. Laddove l'assioma che dice che il tutto è più grande che la sua parte, manca di una tale determinazione, ed è come se si di-

cesse che il cilindro è più grande che la sfera inscritta, la sfera più che il cono: nel che non apparirebbe niente di bello. Imperocchè il teorema, per cui si dimostra che tra tutte le figure isoperimetre il circolo è la più grande, dicesi un bel teorema, sebben manchi della esatta determinazione circa il quanto. E la sua bellezza proviene dallo stesso principio, cioè dalla concatenazione delle verità e de' rapporti che si richiedono alla soluzione e dimostrazione di esso.

101. Lo spirito osservando i rapporti che connettono le cose, acquista la idea dell'ordine e del bello, e questo ordine gli rende la intelligenza delle cose più facile e più distinta, e perciò più dilettosa e più perfetta. E questa medesima idea dell'ordine gli serve di norma per disporre i suoi pensieri e le sue operazioni, siccome conviene ad una natura, la quale operando per un fine, dee continuamente rintracciare ed ordinare i mezzi atti a conseguirlo. L'ordine pertanto agevolando la facoltà che ha l'uomo d'intendere, e quella ch'egli ha di operare, e rendendo più perfetta e più dilettosa sì la intelligenza che la operazione, appare che l'ordine si è strettamente connesso colla perfezione dell'uomo.

Connessione dell'ordine e della perfezione.

Proposizione XXIV.

102. Non può regnare l'ordine ne' pensieri e ne' giudizj dell'uomo, se non sono determinati per la intelligenza del vero. Egli è chiaro che solo il vero non è mai opposto al vero, e che il falso è sempre opposto non solo al vero, ma anche ad altro falso. Dunque i pensieri ed i giudizj dovranno essere fra di loro discordi ed opposti, subito che non siano determinati per una norma costante, quale si è la intelligenza del vero.

103. Non può regnare l'ordine negli affetti dell'uomo, se non sono regolati da giudizj costanti.

104. Perchè dunque l'uomo possa tener nella sua vita l'ordine *conveniente* alla sua perfezione, è necessario che la intelligenza del vero sia la norma de' suoi giudizj, e per quelli regoli i suoi affetti e le sue azioni. Dal che s'intende il detto di Aristotile, che ciò che è vero e falso nello intendimento, è bene o male nella volontà. Da questa regola sola può nascere la costanza nel giudicare, e però la costanza ed uniformità nell'operare. La quale quanto sia conveniente ad una natura ragionevole, si può intendere per questo, che non v'ha uomo cui non rechi grandissima vergogna il vedersi convinto di leggerezza ed incostanza nella sua condotta.

Proposizione XXV.

105. Nel ravvisare che fa lo spirito un complesso ordinato, esercita la virtù ch'egli ha di comprendere molte cose in una. Sia un concerto musicale composto da valente maestro, secondo tutte le regole dell'arte, ed eseguito maravigliosamente da periti e cantori e suonatori, e sianvi due ascoltanti, l'uno che riceva bensì l'una dopo l'altra tutte le impressioni de' suoni, ma non abbia la facoltà di distinguerle, di paragonarle e di riconoscere il metro per cui legate sono, e in virtù del quale la precedente consonanza chiama la seguente, e così non vaglia quella varietà di consonanze ridurre a unità; non riceverà quegli diletto alcuno da quella musica, nè ordine nè bellezza ravviserà in quella: riceva l'altro ascoltatore non altrimente che il primo la successiva impressione de' suoni, e solo dippiù intenda il metro che li regola, e vaglia ridurre ad una totalità la

varietà delle consonanze; questo solo basterà perchè sia rapito di sommo diletto nell'udire quella musica, e in essa ravvisi ordine e bellezza. Così chi ha maggior perizia della musica o maggior finezza di orecchio, intende meglio il bello della musica e ne trae maggior diletto, perchè meglio distingue la varietà de' suoni, e meglio comprende la totalità che risulta dalle loro consonanze.

106. Quindi l'usanza e l'abitudine ha forza di rendere tollerabili e fare anche ravvisare come belle certe cose che innanti nol sembravano, perchè lo spirito acquista facilità di comprendere in uno ciò che a prima vista non gli si rappresentava se non confusamente.

Come concorra l'assuefazione nel giudizio che portasi del bello.

107. In quell'atto indivisibile pertanto per cui lo spirito apprende ed intende l'ordine ed il bello, concorre la cognizione delle parti che sono tra di loro ordinate, e la simultanea comprensione della loro totalità.

Proposizione XXVI.

108. L'atto dello intendere è tanto più perfetto, quanto è maggiore e più ordinata la serie delle cose e de' rapporti che per quell'atto si rappresenta allo spirito, come un sol tutto perfettamente determinato e coerente nelle sue parti. La verità di questa proposizione apparirà manifesta in questo esempio. Si appresenti a' più studiosi di geometria una figura in cui siano delineate tutte le linee richieste per la dimostrazione di un teorema, il 47, per esempio, del primo libro; si osserverà, spiegando loro quella proposizione, che alcuni con lento progresso e stentato procederanno nel connettere un rapporto con l'altro, ed avranno bisogno di fermarsi partitamente su ciascheduno, e richiamando colla memoria ciò che avranno in-

teso, vi uniranno quello che hanno attualmente sotto l'occhio per arrivare finalmente a comprendere il tutto insieme della dimostrazione. Altri di ingegno più pronto e più penetrante da un rapporto all'altro trapasseranno più velocemente; anzi l'uno appena inteso, precorreranno col pensiere a quel che segue, ed in certa guisa il preoccuperanno. Altri finalmente di già esercitati, nel gettare l'occhio sulla figura, tutta ne comprenderanno in un attimo la dimostrazione, in quanto che si appresenterà loro vivamente la uguaglianza de' triangoli soliti costruirsi in quella figura, ed in essi vedranno la uguaglianza del quadrato e del rettangolo corrispondente. E questa io chiamo maggior perfezione nello intendere le cose. *Ut quisque maxime perspicit, quid in re quaque verissimum sit, quique acutissime et celerrime potest et videre et explicare rationem, is prudentissimus et sapientissimus rite haberi solet.* Cicerone, degli Uffizj, lib. I, cap. 5.

Questa virtù di comprendere molte cose con un atto solo d'intelligenza è assai limitata nell'uomo: pure non si può negare ch'e' non l'abbia in qualche grado; mentre, come si è veduto sopra, il discernimento suppone che le idee fra cui si fa la comparazione, siano simultaneamente presenti alla facoltà che discerne nell'atto indivisibile in cui discerne la differenza dell'una idea dall'altra, e molto più prova l'istesso quella esperienza, per cui ravvisando un triangolo come un sol tutto, ci si appresentano i tre distinti lati di quello in una data posizione, alla quale corrisponde l'idea che abbiamo di quella figura, come di un tutto.

Perfezione dell'atto dell'intelligenza nel di-

109. Tale sendo pertanto la naturale energia dello spirito, che in esso può identificarsi l'atto

per cui distingue molte cose coll'atto per cui comprende e le riunisce in un sol tutto; quanto più di cose potrà lo spirito distinguere ed insieme comprendere, tanto più perfetto sarà l'atto della sua intelligenza. Perlochè la perfezione in generale di questo si può fare consistere nella identità della distinzione e comprensione.

stinguere e comprendere simultaneamente.

Ora quanto meglio conoscerà lo spirito l'ordine naturale delle cose e 'l bello della natura, tanto più sarà perfetto l'atto della sua intelligenza. Imperocchè per conoscere l'ordine ed il bello delle cose è necessario di conoscere distintamente i rapporti di convenienza, in virtù de' quali hanno tutte le parti di un complesso naturale una data connessione; e per conoscerli in quanto che compongono un complesso ordinato e bello, è necessario che lo spirito si formi più o meno perfettamente la idea della totalità che risulta dalla loro riunione. Dall'altra parte questa idea di totalità sarà tanto più perfetta, quanto che col *minimum* de' termini si comprenderà un *maximum* di rapporti (n. 86); perchè in quella combinazione sta la maggiore varietà colla maggiore semplicità ed unità possibile. Ora tale essendo il caso dell'ordine che regna nelle opere della natura, tanto più perfetto sarà l'atto della intelligenza, quanto meglio per esso si appresenterà allo spirito il naturale ordine e 'l bello delle cose.

Per distinguere e comprendere simultaneamente giova l'ordine de' termini che sono l'oggetto dell'intelligenza.

In somma l'atto dell'intelligenza è tanto più perfetto, quanto più di varietà si riduce all'unità nell'identità di un sol concetto. Ma la varietà non si riduce all'unità se non per mezzo dell'ordine da cui risulta il bello; e l'ordine più conveniente si è quello che da un minor numero di termini fa risaltare il più di varietà. Dunque, ec.

Potrebbe dirsi per avventura che tanto è per-

fetto l'atto dell'intendere in chi conosce molte cose disordinate, quanto in chi le conosce ordinate. Ma in questo vi può essere un equivoco. Chi vede molte cose disordinate, o ha l'idea dell'ordine in cui dovrebbono essere ordinate, o non ha idea alcuna di quest'ordine. Se ha l'idea dell'ordine, e pertanto nel vederle disordinate intende il *perchè* del disordine e la sua opposizione ad un ordine determinato, allora concedo che il suo atto d'intendere non sarà men perfetto. Ma è altresì chiaro che questa perfezione è quella stessa che si è detta sopra. Se poi taluno nel conoscere molte cose disordinate non intende in alcuna maniera l'ordine in cui dovrebbono essere, nè per conseguenza può assegnare il perchè son disordinate, nè conosce i rapporti per li quali si dovrebbe determinare la loro collocazione; chi può dubitare che chi è in questo caso, in veggendo quell'ammasso confuso di cose, e confusamente apprendendolo, intenda meno e più imperfettamente che chi è nel primo caso? Questo può farsi manifesto con un esempio assai volgare. Si recano talvolta per divertire la compagnia alquanti pezzetti di legno tutti diversamente intagliati ed incavati in tal guisa che venendosi a congegnare in una determinata maniera ne risulti un tutto ordinato, come una croce o altro. Ora certamente non si può negare, che chi nel vedere questi pezzi disuniti, scorge immediatamente la relazione di ciascun pezzo in virtù della sua figura con tutti gli altri, e ravvisa pertanto in quella moltitudine la combinazione per cui la varietà riducesi all'unità, non intenda di più che chi non vede altro che una moltiplicità di pezzi disuniti senza ordine, e senza conoscere il *perchè* della figura di ciascuno.

Corollario.

110. Dal che appare che la conoscenza dell'ordine e del bello importa una perfezione nell'atto dell'intendere, e che per la stessa ragione alla perfezione dell'atto dell'intelligenza corrisponde un qualche ordine, quale oggetto di essa.

La conoscenza dell'ordine reca seco una perfezione nell'atto della intelligenza.

111. Il *genio* parmi che consista in una pronta intelligenza dell'ordine delle cose, alla quale debbe naturalmente andar congiunto un grandissimo diletto, onde nasce nello spirito una sorta d'entusiasmo. Quindi quel genio particolare che si scorge in certi uomini per certe arti o scienze, nasce dalla pronta facilità che hanno di scoprirne gli oggetti, e dal diletto e dall'ardore che segue una tal prontezza e facilità. Così nelle cose che cadono sotto l'occhio, siccome la finezza di questo senso consiste nel ravvisare prestamente le più minute particolarità di un oggetto, la eccellenza della fantasia, ch'è un supplemento del senso, consiste nell'apprendere vivamente l'oggetto nel rappresentarsi con nettezza la mutua corrispondenza delle parti nel discernere sagacemente le relazioni che sono la ragion determinante della loro unione e posizione: in tal guisa risaltando vivamente agli occhi d'un uomo dotato di simile fantasia una simmetria che fugge per lo più lo sguardo altrui, ravviserà quegli e sentirà con incredibile diletto un bello che gli altri non iscorgono, e questo vivamente imprimendosi nello spirito di lui, il renderà disposto ad esprimerlo con facilità ed energia nella terra o nel marmo: questo sarà dunque il genio del pittore. E siccome nella natura vi ha una mirabile varietà di rapporti che connettono le cose ed apprestano un vario ordine, secondo che si mirano

Del genio o talento naturale.

sotto un vario punto di vista, sarà anche diverso il genio ed il fare di un pittore dal genio e dal fare di un altro, secondo che l'uno sarà più sensibile ad una sorta di rapporti, e l'altro ad un'altra; e così chi meglio riuscirà nel forte e chi nel soave, in quanto sarà la fantasia o più commossa dalla vivezza e dall'energia de' movimenti, oppure più allettata dalla dilicata struttura e composizione delle parti.

Nella stessa guisa sarà stimato più eccellente quel Matematico il quale, proposto un qualsivoglia problema, scorgerà più prontamente le relazioni che risultano dalle condizioni di esso col principio dal quale più direttamente ne dipende la soluzione. Laonde nella maggiore o minore semplicità della costruzione, nella maniera più o meno diretta del dimostrare, risplenderà come in una immagine la maggiore o minore penetrazione e comprensione del Matematico.

Così anche nella bellezza di un disegno si loda il perfetto avvedimento dell'Architetto nel riunire tutte le cose richieste ad una più stretta unità e semplicità. Tal che di un bel disegno dicesi anche volgarmente ch'egli è un bel pensiero: con che vien significata la perfezione di quell'atto d'intelligenza per cui fu ideato.

Bello esemplare, forma della perfezione dell'atto dell'intelligenza.

112. Tre sorte di bello e di ordine si possono distinguere. Il primo può dirsi un bello archetipo ed esemplare, la cui idea non si forma, ma vien ricevuta nella nostra intelligenza. E questo, in quanto è obbiettivamente nell'intelletto, può dirsi che imprime all'atto dell'intendere quella forma in cui consiste la sua perfezione, in quanto il concetto che corrisponde al bello naturale, ed il rappresenta, racchiude il più di varietà col più di semplicità.

113. Oltre questo bello esemplare ed originale, quale si trova nella natura, vi ha un bello di formazione, il quale è di due sorte: o di pura imitazione, o di produzione; e questo, come appare dalle cose fin qui dette, non è altro che una espressione della maggiore o minore perfezione dell'intelligenza nell'ordinare, o sia nel ridurre più o meno di varietà ad una più o meno stretta unità. Nelle arti di pura imitazione tanto è più eccellente artefice, quanto meglio intende la varietà e l'unità che spicca nel bello originale. E nelle arti di produzione, in cui si hanno da congegnare molti mezzi relativamente ad un fine, come nelle meccaniche, tanto più sarà eccellente l'artefice, quanto meglio e' saprà da un minor numero di *termini*, acconciamente ordinandoli, formare un complesso più abbondante di *mezzi*.

Bello di formazione, parto dell'atto perfetto dell'intelligenza.

114. Quindi la regola, che niente ha da essere o di superfluo o di mancante: il mancante toglie la varietà richiesta; il superfluo, l'unità.

Proposizione XXVII.

115. Essendo che la forma del bello consiste nella varietà ridotta all'unità, siccome dice S. Agostino che assai meditato avea su questo soggetto, ed essendo manifesto per altra parte che l'unità non si trova nelle cose materiali e sensibili, come avverte lo stesso S. Padre; ne segue che la forma del bello rispetto alle cose materiali non ha luogo che nell'essere loro intelligibile ed obbiettivo, in cui per via di una identica rappresentazione la varietà si riduce ad una rigorosa unità.

Corollario I.

116. Il bello non è propriamente nella materia, perchè nella materia vi ha bensì varietà, ma

non vi ha rigorosamente unità, e la unità che si scorge in un *complesso* dipende dalla unità dell'atto per cui si apprende dall'intelletto.

Corollario II.

117. Il bello pertanto, in quanto è nelle cose esterne, è di un ordine tanto inferiore al bello, in quanto è nell'essere obbiettivo e di rappresentazione, quanto l'unità di aggregato, forma del bello nelle cose esterne, è di ordine inferiore all'unità di indivisibilità, forma della rappresentazione di molte cose in una idea.

Corollario III.

118. L'essenza del bello è pertanto indivisibilmente congiunta nell'essere obbiettivo delle cose colla perfezione dell'atto dell'intelligenza.

Corollario IV.

119. Sicchè quell'atto di rappresentazione che racchiude la varietà identificata colla unità, ed in cui consiste la perfezione dell'intelligenza, è una immagine rispetto al bello originale, non potendo essere ricevuta nello spirito la rappresentazione del bello naturale, che non rechi seco una perfezione all'atto per cui s'intende e si conosce un tal bello. E per altra parte il bello artifiziale non è altro che un impronto della perfezione dell'intelligenza nella materia; essendochè il bello artifiziale non è altro che una ordinazione delle parti della materia conforme ad una idea che richiede perfezione nella intelligenza.

120. Il bello naturale nel suo essere obbiettivo ed intelligibile non è chè assai imperfettamente nella intelligenza umana; essendochè nella intelligenza umana non vi ha che una imperfettissima rappresentazione dell'ordine delle cose.

121. È per altro possibile una intelligenza che abbia in sè perfettissima la rappresentazione dell'ordine naturale delle cose, e di tutti gli ordini possibili in cui possono esser le cose disposte.

122. Rispetto ad una tale intelligenza sarebbe il bello naturale ciò che il bello artifiziale si è rispetto all'intelligenza umana. E siccome la perfezione dell'intelligenza umana nell'ordinare le cose è l'esemplare o la cagione che determina il bello artifiziale; così l'atto di quella intelligenza nel comprendere tutte le combinazioni possibili, e l'ordine universale che da quelle risulta, e gli ordini parziali contenuti sotto quell'ordine universale, sarebbe il primo esemplare e la prima origine con cui paragonandosi l'ordine naturale delle cose, riceverebbe la ragion di bello per la sua conformità con quello.

SCOLIO

In vano ha creduto Leibnizio di trovare nel suo mondo più perfetto la maggior varietà possibile ridotta alla maggiore unità. Dal che risulta (dic'egli) la maggior perfezione ch'essere si possa.

Io dico che la maggior varietà possibile non può ritrovarsi in una serie di contingenti determinati all'esistenza per lo principio della ragion sufficiente, ma solo nella serie de' possibili derivante dal principio di contraddizione. E certamente una serie determinata per lo principio della ragion sufficiente suppone molti termini ugualmente possibili, tra quali alcuni soltanto sono determinati ad entrar nella serie, gli altri rimanendo esclusi. Di più in una serie determinata di mutazioni si esclude la serie delle mutazioni contrarie, con tutto che siano ugualmente possibili. È dunque impossibile

che una serie di contingenti determinati all'esistenza per lo principio della ragion sufficiente comprenda tutt' i possibili determinati per lo principio di contraddizione. Ma pure a questi, in quanto possibili, compete la ragione e la nozione dell'Ente, e però nella diversità di questi s'include una corrispondente varietà: dunque non può una serie di contingenti, ec., comprendere tutta la varietà possibile.

Neppure in una serie di contingenti può la varietà essere ridotta alla maggiore unità; essendochè l'unità di una serie non può essere se non una unità di aggregato, nè può convenirle la propria e rigorosa ragion dell'unità, cioè l'unità d'indivisibilità.

Dunque egli è impossibile che in una serie di contingenti determinati all'esistenza ritrovisi la maggior varietà possibile ridotta alla maggior unità, e per conseguenza la maggior perfezione possibile.

La maggior varietà possibile dee pertanto risultare dalla possibilità di tutte le cose, alle quali si può stendere la ragione e la nozione dell'Ente: voglio dire che la maggior varietà possibile è quella che comprende la serie di tutt' i possibili determinati per lo principio di contraddizione.

Questa necessaria serie de' possibili esclude per necessità l'attuale formale esistenza di tutti. Imperocchè l'esistenza di alquanti viene esclusa dall'esitenza de' loro contrarj, sebbene ugualmente possibili.

Questa serie dee adunque *essere* attualmente. Imperocchè la possibilità non è un mero niente, ed *essere* in modo che non includa la formale esistenza de' suoi termini.

Questo modo si è quello dell'*essere* nello stato

intelligibile ed obbiettivo, stato non men reale che lo stato subbiettivo e di esistenza (n. 17 e segg.).

La serie di tutt' i possibili nel suo essere intelligibile ed obbiettivo corrisponde all' atto d' una intelligenza in cui facciasi la rappresentazione di tutti que' possibili.

Chiamo massimo atto d' intendere quell'atto d' intelligenza in cui si dà la rappresentazione di tutt' i possibili.

In questo atto massimo la maggior varietà possibile ritrovasi ridotta alla maggiore unità nella identità e indivisibile semplicità dell' atto della rappresentazione.

La maggior varietà possibile comprende tutta la serie de' possibili, cioè tutto ciò che si contiene nella esterminata estensione della possibilità, ed a cui compete la nozione e la ragion dell' Ente: per altra parte la universalità de' possibili non ha realtà o essere, se non nello stato puramente intelligibile ed obbiettivo, e non mai nell' attuale formale esistenza di tutt' i termini che entrano in quella serie, la cui simultanea formale coesistenza importa contraddizione. Ma un complesso o una serie qualunque nello stato intelligibile o di rappresentazione è *una* di una rigorosa unità d' indivisibilità, come si è dimostrato sopra: dunque la maggior varietà possibile porta seco essenzialmente connessa la maggior unità possibile; essendochè la realtà che sola può convenire all' universalità de' possibili ritrovasi nello stato d' intelligibilità, in cui la varietà si riduce ad una rigorosa unità. Dunque la possibilità essendo cosa necessaria e reale, rende necessario e reale quello stato d' intelligibilità in cui solo può sussistere. Ma questo stato d' intelligibilità non sarebbe reale senza una intelligenza cui sia presente l' attuale rappresentazione di tutt' i possibili. Dunque, ec.

E se la maggior varietà possibile ridotta alla maggiore unità possibile determina la somma perfezione, egli appare, siccome la somma perfezione dee consistere nel complesso di tutto ciò cui può estendersi la nozion dell'Ente, tutto ridotto e come concentrato in una semplicissima unità, in un sol atto di rappresentazione e d'intelligenza.

Questo atto sommo d'intelligenza può dirsi tutto l'*essere*, in quanto ne comprende intelligibilmente tutta l'*estensione*, ed in quanto dippiù la comprende nel sommo grado dell'*intensità*, la quale risulta dall'*identificazione* di tutt' i termini compresi nella sterminata estensione della possibilità.

L'universale *estensione* dell'Ente, combinata in tal guisa colla somma *intensità* di esso, costituisce la somma perfezione: e la nozione dell'*Ente* avendo seco *essenzialmente* congiunto lo *essere*, giacchè l'*Ente* è ciò ch'è, ne segue che la somma perfezione è per necessità metafisica determinata ad essere.

Alla somma *intensità* dell'Essere che risiede nella suprema intelligenza, dee andar congiunta una somma *attività* o potenza. Imperocchè noi scorgiamo una sorta d'attività in noi stessi e negli enti particolari che ci stanno d'intorno: dunque l'attività è una realtà appartenente all'Ente, e però somma debbe essere nella somma intensità di quello.

L'effetto dell'attività, alloraquando l'agente che n'è dotato è applicato al paziente, consiste nell'introdurre una mutazione di stato.

L'intensità degli atti dipendenti da una intelligenza ha forza d'introdurre una mutazione proporzionale nello stato e ne' movimenti puramente corporali. Questo si scorge nella reale, benchè occulta connessione, di cui siamo per una continua

esperienza consapevoli a noi stessi tra l'intensità de' nostri desiderj e l'impeto de' movimenti che per essi nel corpo si eccitano: e meglio ancora in certi fenomeni che succedono talora, benchè più di rado, quando la fantasia coll'apprender vivamente una qualunque cosa produce nel corpo una mutazione di stato che in certa guisa corrisponde all' apprensione. Ora cotesta mutazione nello stato del corpo corrispondente a ciò che succede nella fantasia, vale a dire nello stato intelligibile ed obbiettivo, mostra esservi una certa, benchè a noi occulta forza ed energia, per cui da ciò ch' è nello stato intelligibile può introdursi una mutazione nello stato corrispondente della esistenza formale delle cose. Vedi S. Thom. *De malo*, qu. 4, art. 1 ad 10, p. 98.

Dunque l'efficacia della suprema intelligenza, essendo somma per la somma intensità dell' essere che in essa risiede, potrà non solo fare che le cose esistenti cangino stato conforme ad uno stato intelligibile corrispondente, ma ancora che dallo stato intelligibile passino allo stato di esistenza.

Imperocchè lo stato di esistenza, come si è veduto, dipende dall'efficacia che risiede nello stato intelligibile, di tal sorta che ove la efficacia è limitata, ha pur forza di cangiar l' esistenza delle cose. Dunque ove somma sarà l'efficacia, avrà forza di produrre un sommo cangiamento: ma il sommo cangiamento è quello in cui, non essendo ancora preceduta l'esistenza, le cose passano dallo stato intelligibile allo stato corrispondente d' esistenza. Dunque, ec.

Nè ripugna una tale produzione. Imperocchè intendasi *A* nello stato di esistenza *B*: potrà una efficacia finita farlo passare allo stato di esistenza *C*, nè però lo stato *C* dipenderà in alcun modo

dallo stato precedente d'esistenza *B*. Dunque uno stato dato d'esistenza non è per natura ed essenzialmente connesso cogli stati precedenti di esistenza: dunque un tale stato potrà darsi indipendentemente dagli stati precedenti, ed unicamente in virtù dell' efficacia che risiede nello stato intelligibile rispetto allo stato di esistenza.

E certamente se l'intensità finita del desiderio e della fantasia può produrre un impeto corporale di moto, benchè in quella intensità non vi sia punto di formale movimento; l'intensità somma dell'*Essere* potrà senza dubbio produrre un Ente sostanziale esistente; essendochè l'intensità somma dell'*Essere* ha infinitamente più di proporzione, rispetto all'*Essere* stesso delle cose, che l'intensità finita d'un desiderio rispetto ad un impeto corporale. Dunque l'effetto della somma attività si è il produrre all'esistenza fuor di sè ciò che non ha che un essere puramente intelligibile in lei.

L'esistenza prodotta di nuovo è una vera creazione. Dunque la creazione non ripugna.

La somma attività non è determinata per necessità alla creazione. Imperocchè l'attività può soltanto essere determinata ad una necessaria operazione, quando l'agente è attualmente applicato al soggetto capace di ricevere la mutazione di stato. Ma la creazione non risulta dall'applicazione della somma attività ad un qualunque soggetto a lei coesistente; perchè niente coesiste originariamente alla somma attività. Dunque la creazione non può essere una azione determinata per alcuna necessità, ma debbe unicamente dipendere dell'energia o volontà della suprema intelligenza, in cui risiede la somma attività.

Così appare, siccome le cose contingenti sono determinate ad una tal sorta di natura e di es-

senza per la conformità che hanno collo stato intelligibile, in cui risiedono gli esemplari archetipi che determinano tutt' i possibili: ma che di più, per aver la esistenza contingente, debbono esser determinate ad averla per l'efficacia della somma intelligenza che contiene gli esemplari determinanti la lor natura. Laonde il mondo, o sia la serie de' contingenti debbe dipendere da quella somma intelligenza, non solo come da prima esemplare cagione che determina la possibilità di quella serie, ma ancora come da prima cagione efficiente che la serie possibile determina all'esistenza.

Indi segue che lo stato presente di un contingente non può dipendere dallo stato precedente della sua esistenza, nè dallo stato presente può essere determinato il futuro, siccome ha pensato Leibnizio, di cui è famoso quel detto, che il presente va sempre gravido del futuro. Imperocchè lo stato presente A non può comprendere in alcun modo la realtà degli stati successivi B, C, ec., giacchè questi stati sono incompossibili; e però la possibilità dello stato B non può esser determinata dallo stato precedente A. Ma la possibilità è il primo fondamento dell'esistenza. Dunque molto meno può l'esistenza di B esser determinata da A.

Rimane pertanto che il principio che determina la possibilità delle cose, come cagion esemplare, sia lo stesso che ne determina l'esistenza, come cagion efficiente. Giacchè veggiamo che alla somma intensità dell'*Essere* che comprende tutt'i gradi possibili, va congiunta una somma efficacia possente a produrli.

L'atto massimo d'intendere è per la sua natura possibile: imperocchè a tutto ciò ch'è intelligibile, dee per necessità corrispondere una in-

telligenza almeno possibile che il comprenda. Imperocchè non ripugna che l'*intelligibile* sia di fatto inteso: dunque dato un intelligibile, è certamente possibile una intelligenza corrispondente e proporzionata. Ma la serie di tutt'i possibili è intelligibile; dunque è altresì possibile una intelligenza corrispondente a quella. Dunque, ec.

L'attuale esistenza dell'atto massimo dell'intendere, o sia dell'intelligenza infinita, include tutta la serie de' possibili nel suo stato intelligibile ed obbiettivo. Imperocchè lo stato intelligibile ed obbiettivo non ha realtà, fuor solo nella rappresentazione attuale che si fa di esso ad una qualunque intelligenza.

Tolta pertanto l'attuale esistenza dell'atto massimo dell'intendere, verrebbe a togliersi per due capi la necessaria possibilità delle cose. Prima, perchè mancando questo atto in cui sussiste la rappresentazione di tutt'i possibili, verrebbe a togliersi lo stato loro intelligibile ed obbiettivo, ch'è lo stato solo in cui hanno una sorta di realtà, la quale, tolta la possibilità, diventerebbe un mero nulla, come il bilineo rettilineo, il circolo quadrato, ec.; secondo, perchè l'*atto massimo* dell'intendere entra egli stesso nella serie de' possibili. Dunque ha egli da essere necessariamente intelligibile: ma non può essere intelligibile, se non per l'intelligenza di sè stesso, poichè l'intelligibilità non può sussistere se non in una intelligenza che l'abbracci. Dunque, se per lo principio di contraddizione è necessariamente determinata la serie de' possibili, ed in questa serie il *massimo atto* dell'intendere, ed in conseguenza l'intelligibilità di esso: se dall'altra parte per lo stesso principio di contraddizione l'intelligibilità di esso suppone in lui l'attuale intelligenza di sè

stesso; perchè il principio di contraddizione non ripugni a sè stesso, si ha da concludere per necessità, che tanto è necessaria l'attuale intelligenza, e per conseguenza l'esistenza dell'*atto massimo* dell'intendere, quanto è necessaria la possibilità delle cose. Ma la possibilità delle cose è determinata per lo principio di contraddizione: dunque dallo stesso principio è determinata l'attuale esistenza dell'*atto massimo* dell'intendere.

In somma hanno da conciliarsi per necessità tutte queste proposizioni tutte vere per lo principio di contraddizione. 1. La possibilità è necessaria, e non è un mero nulla, come il bilineo rettilineo. 2. La possibilità esclude l'attuale esistenza di tutt'i suoi termini contingenti, cioè a dire, che hanno contrarj. 3. In quella s'include il *massimo atto* dell'intendere. 4. Il *massimo atto* d'intendere non ha contrario che ripugni alla di lui esistenza. 5. Il *massimo atto* d'intendere racchiude vicendevolmente tutta la serie de' possibili nello stato intelligibile ed obbiettivo, che è il solo in cui le può competere la sua realtà. Dunque, se la serie de' possibili è reale e necessaria, come consta per lo principio di contraddizione, è altresì necessario che si dia l'*atto massimo* dell'intendere, il qual solo coll'attuale sua esistenza può dare alla serie de' possibili quella realtà che le compete necessariamente.

Egli appare chiaro che quest'atto massimo dell'intendere altro non può essere che l'intelletto divino.

Appare altresì che la somma intelligibilità e lo *essere per sè* s'includono essenzialmente l'un l'altro; talchè, per la dimostrazione recata in questo luogo, vengono a conciliarsi le due più celebri sentenze delle scuole intorno al costitutivo della essenza divina.

Appare finalmente, siccome nell' *atto massimo* dell'intendere includendosi la maggior varietà possibile ridotta alla maggior unità, in esso sussiste la somma verità, la somma bellezza, la somma perfezione: la verità, in quanto comprende ogni vero; la bellezza, in quanto comprende il primo ed archetipo esemplare di ogni ordine possibile; la somma perfezione, in quanto comprende nella semplicità del suo essere senza contrarietà e limitazione, cioè nello stato intelligibile tutto ciò cui può estendersi la nozione dell'Ente e della realtà (V. l'*Addizione* in fine del seg. § III).

§ III.

Del senso morale e dell' immutabile forma dell' onestà.

1. Dalle cose fin qui dichiarate appare, siccome ha l'uomo per natura e facoltà di conoscere il vero, ed inclinazione a rintracciarlo, e diletto in rinvenirlo e contemplarlo.

2. Questo vero consiste obbiettivamente ne' rapporti pe' quali sono le cose in qualunque modo connesse.

3. Degli oggetti esterni, altri, per la impressione che fanno sull' uomo, sono atti a cagionargli sensazioni o percezioni grate e dilettose; altri cagionano sensazioni e percezioni moleste e dolorose. Dalle prime nasce la idea del bene, perchè sono conformi e convenienti allo appetito che ha l'uomo della felicità; dalle altre nasce la idea del male.

4. Questa nozione e denominazione di bene e di male si trasporta indi agli oggetti che per la loro impressione cagionano le percezioni grate e moleste.

5. Da tale impressione risulta un rapporto di convenienza o di sconvenienza tra quegli oggetti e l'uomo, in quanto è questo bramoso della felicità. Ed in questo rapporto di convenienza o di sconvenienza consiste il bene ed il male fisico.

6. Dalle impressioni che giovano alla conservazione del corpo, sono cagionate sensazioni dilettose: e quindi per quelle sensazioni, come per istinto, è portato l'uomo a ricercar le cose che giovano alla conservazion del corpo, senza ch'e' conosca nè come giovano nè perchè giovano. Ma pure tale si vede essere stata la istituzione della natura.

7. Oltre li rapporti di convenienza o disconvenienza che hanno gli oggetti esterni coll'uomo, secondochè atti sono a procurare la sua conservazione o a nuocergli, hanno altresì certi rapporti fra loro, per cui in varie guise si connettono.

8. Questa connessione o combinazione di cose può farsi in modo che ne risulti ordine, oppure al contrario.

9. Quando le cose sono talmente connesse, che ne risulta ordine, i rapporti per cui sono connesse, sono rapporti di convenienza.

10. Lo spirito per la facoltà che ha di conoscere il vero, cioè i rapporti delle cose, ha la virtù di discernere i rapporti di convenienza che hanno le cose fra di loro.

11. La conoscenza dell'ordine diletta naturalmente: onde sebbene la convenienza delle cose tra di loro niente conferisca alla conservazione ed al bene dell'uomo, la conoscenza di essa, in quanto gradevole, ha ragione di bene.

Proposizione I.

12. Quando l'uomo ravvisa e discerne l'ordine, ovunque ciò si sia, ed in oggetti che a lui in niuna maniera appartengono, egli è naturalmente portato ad approvarlo ed a compiacersene: e per approvazione io intendo quell' atto per cui si dice a sè stesso, che le cose sono disposte come si conviene che il siano. Questa approvazione e compiacenza consta per esperienza, e dall' altra parte se ne può intendere la ragione per ciò, che una serie ordinata, in quanto appresa, porta nell' animo una serie ordinata di percezioni, la quale è per sè stessa convenientissima ad una facoltà intelligente. E quando questa serie di percezioni, per la quale si vanno distinguendo ordinatamente gli oggetti, viene a riunirsi in una indivisibile rappresentazione de' medesimi, per la quale si scorge la loro varietà ridotta ad unità, ne risulta una maggior perfezione nell' atto dello intendere, per cui il bello, che ne porta l'impronto e la immagine, diletta sommamente.

Corollario.

Determinazione del criterio morale di approvazione e di biasimo.

13. Quindi è facile di scorgere nella natura dell' uomo la sorgente di quel sentimento morale di discernimento e di approvazione, per cui è portato a lodare certe azioni come oneste, ed a biasimar le contrarie come ree, e di scoprire nel medesimo tempo il saldo naturale fondamento della essenziale distinzione dell' onesto e del turpe: talchè appaja la costanza della natura, e vedasi che avendo in quel *criterio* di approvazione data la natura all' uomo una potenza, vi ha anche il suo oggetto corrispondente; siccome in tutte l' altre cose si vede ad ogni facoltà rispondere un oggetto proporzionato e conveniente.

14. E perchè meglio si possa intendere il mio pensiero, procurerò di fare che appaja manifesto in uno esempio. Siavi un uomo cui stia il distribuire un certo numero di premj maggiori e minori ad un egual numero di persone, secondochè hanno più o meno lavorato. Egli di quelle persone altro non conosca che il nome, perchè s'intenda escluso ogni motivo di parzialità, ogni affetto di amore, di gratitudine, d'odio, di vendetta, di speranza, di timore, ec.; e dippiù non abbia quell'uomo da render conto a chicchessia della sua distribuzione; nè da questa, in qualunque modo egli la faccia, abbia egli da ricevere nè vantaggio nè incomodo alcuno.

15. Supposte queste condizioni, non altro voglio mi si conceda, se non che, date quelle condizioni, non lascia di essere possibile che si muova quell'uomo a voler fare quella distribuzione. Ora veggiamo, come esclusa ogni vista di privato interesse in quella azione, dovrà naturalmente procedere.

16. Primo. Per la naturale inclinazione che ha l'uomo di conoscere il vero, sarà egli portato a voler indagare e sapere chi ha più o meno lavorato tra quelli a' quali è di sua ragione il distribuire i premj.

17. Secondo. Egli riflettendo su questa distribuzione, o sia sulla ragione di dare un maggior premio ad *A*, un mediocre a *B*, un infimo a *D*, piuttosto che il minimo ad *A*, il maggiore a *B*, il mediocre a *D*; non avrà egli molto da pensare; imperocchè, non avendo per la ipotesi alcun motivo di privato interesse che il possa muovere in favor di uno a preferenza di un altro, altra ragion determinante della distribuzione non gli occorrerà, se non la convenienza che vi ha, che a chi ha

lavorato più si dia maggior premio, talchè la serie de' premj corrisponda alla serie de' lavori.

18. Se un Pirronico volesse qui mettere in dubbio la convenienza che vi ha in ciò, che a chi ha più lavorato diasi un premio maggiore; io la proverei facilmente per le cose già dette: quella distribuzione di cose è più conveniente in cui si serba l'ordine, cioè nella quale s'intende la ragion determinante perchè sia piuttosto in una maniera che in un'altra: ma in questa distribuzione de' premj la corrispondenza de' premj al lavoro è una ragione che sta nella distribuzione stessa, e per cui s'intende il perchè sia piuttosto in una maniera che nell'altra. Dunque, ec.

19. Dippiù, secondo la naturale istituzione delle cose e la naturale condizione dell'uomo, il maggior frutto è effetto di un maggior travaglio *ceteris paribus*, come appare in chi lavora la terra, ec. Dunque vi ha un rapporto di convenienza tra un dato travaglio e un dato frutto, un maggior travaglio e un maggior frutto, e per conseguenza tra un maggior travaglio ed un maggior premio. *Nusquam nec opera sine emolumento, nec emolumentum ferme sine impensa opera est. Labor voluptasque dissimillima natura, societate quadam inter se naturali sunt juncta.* T. Liv. lib. V *Hist.*

Fondamento del diritto naturale e dell'onestà.

20. Terzo. Conosciuto questo rapporto di convenienza, ed in esso acquetandosi, nascerà un giudizio specolativo, per cui affermerà essere di fatto conveniente un maggior premio a chi di fatto conviensi l'aver di più travagliato. E questo giudizio specolativo essendo determinato per la conoscenza di un rapporto di convenienza, ch'è realmente, sarà un giudizio *retto* (n. 70).

21. Quarto. Da questo specolativo giudizio nascerà per naturale uso della facoltà di ragionare,

cioè per diritto raziocinio, il giudizio pratico, per cui concluderà che si ha da dare il maggior premio a quello cui si conviene il maggior travaglio. E questo giudizio pratico, in quanto determinato per un giudizio specolativo retto, sarà anch'esso un giudizio retto.

22. Quinto. Da questo giudizio pratico retto rimarrà determinata l'azione per cui di fatto assegnerà il maggior premio a chi ha più lavorato, e farà che alla serie de' travaglj corrisponda la serie de' premj.

23. La condotta comune degli uomini, che spesse volte senza considerazione del privato interesse, e talvolta contro, si muovono a fare molte cose rispetto agli altri uomini unicamente perchè ravvisano essere conveniente il farle, prova chiaramente che gli uomini sono di tal natura che possono conoscere cotesti rapporti di convenienza, e che cotesti rapporti sono bastevoli per determinare le loro operazioni. — Così osserva Aristotile, che tolte le ragioni private provenienti da gagliardo affetto d'ira, di compassione o di altra passione, sarà naturalmente inclinato un giudice a proferire la sua sentenza secondo la verità, cioè ad assolvere un accusato se il ritrova innocente, o a condannarlo se colpevole; che però vorrebbe egli che dappertutto si sbandisse l'eloquenza dai giudizj, come si praticava già nello Areopago, aggiungendo che tutti sono di parere che il parlar fuor del proposito della pura causa si debbe vietare, perchè non è bene che il giudice sia distolto dal giusto, con provocarlo ad ira ad invidia o a misericordia; il che non è altrimenti che se uno storcesse un regolo di cui si avesse da servire: onde vuole che nelle quistioni non abbiasi a fare altro, se non che a mostrare se la cosa è o non è, o se un'a-

zione è stata fatta o non fatta. Imperocchè ciò dimostrato, nè alcuna particolare cagione intervenendo, saranno i giudici dappertutto ed in tutti i tempi determinati a giudicare secondo la verità, la quale è una ragion determinante comune e costante.

Corollario I.

24. Ora in una qualunque azione determinata, secondo il progresso dichiarato sopra, talchè sia la cognizione conforme al *vero*, e'l giudizio speculativo conforme alla cognizione e però *retto*, ed al giudizio specolativo si conformi pure il pratico e finalmente l'azione stessa; non può a meno lo spirito di riconoscere che ogni cosa è determinata per la sua naturale norma e conveniente; dal che segue che non può a meno lo spirito di non *approvare* una tale azione, siccome retta e conveniente, e perciò di *compiacersene*.

Corollario II.

25. Dunque le azioni sì fatte, quale si è la sentenza del giudice conforme alla verità, sono essenzialmente *rette*, in quanto sono determinate per un rapporto ch'è la loro naturale e conveniente norma, e che pertanto è ordinato il progresso delle cognizioni e de' giudizj onde dipendono. 2. Sono *buone* in quantò quest'ordine è conforme alle naturali facoltà dell'uomo; ond'è che l'uomo approvandolo, non può che approvare sè stesso e compiacersi di sè medesimo.

26. Laddove non serbandolo, l'uomo si disapprova, si biasima sè medesimo, e si dispiace a sè stesso: sentendo tutti gli uomini, quando si dipartono da quell'ordine, quel rimprovero interno che facevasi Medea col dire: *video meliora, proboque, deteriora sequor.* Nel qual detto Ovidio ha

narrato non da istorico il particolare sentimento di una persona particolare, ma da poeta espresso e dipinto una generale affezione della natura. Il che può confermarsi per due argomenti, che quando da ciò che l'uomo giudica conveniente per un giudizio specolativo, egli si diparte per passione e fa una azione discordante da quel giudizio, calmata la passione, tosto si dice a sè stesso di avere operato male, cioè di non avere seguita la regola conveniente dell'operare. Una azione determinata per un motivo di ambizione dispiacerà sommamente ad un animo dominato poco appresso dall'avarizia, e tornando gli stimoli dell'ambizione, rincrescerà e si biasimerà ciò a che l'avrà sospinto l'avarizia; e calmata l'una e l'altra passione, si biasimerà ciò che nell'una e nell'altra si sarà operato, e l'uomo conoscerà che per operar bene dovea fare che la sua operazione non discordasse da ciò che la conoscenza del vero indicava doversi fare. Onde sarà l'uomo costretto di discordare da sè stesso ad ogni tratto qualunque volta prenderà per regola determinante delle sue azioni un motivo discordante dalla conoscenza del vero. Laddove in ogni tempo ed in tutte le sue parti sarà il tenore della vita regolato e concorde quando la conoscenza del vero sia la norma de' giudizj pratici, onde le azioni procedono. In secondo luogo ha sottilmente e veramente osservato S. Agostino, che potendo un giudice, per esempio, che una sentenza proferisce contro la verità assolvendo un colpevole per guadagnare una somma di danaro, ottenere quella somma senza che dovesse operare contro la sua conoscenza, egli senza dubbio meglio amerebbe averla in questo modo, che nell'altro: segno manifesto che riconosce ed a sè stesso si rimprovera una depravazione, giudicando

contro il vero, in vista del suo interesse; il quale argomento maravigliosamente esprime S. Paolo nella Pistola a' Rom. cap. VII, ver. 16: *Si autem quod nolo illud facio, consentio legi, quoniam bona est.*

PROPOSIZIONE II.

In quell'ordine che risplende nelle azioni rette e buone, del qual ordine sono esse il risultato, consiste ciò che chiamasi conformità colla retta ragione, la quale tutti apprendono bensì confusamente, ma non tutti saprebbono con distinta precisione spiegare; ed in questa conformità consiste pure ciò che chiamasi *onesto*. Laonde, essendochè quell'ordine sopra descritto è fondato sulla verità, la quale è una regola costante ed immutabile, appare siccome l'onesto debbe anch'egli essere immutabilmente tale.

COROLLARIO.

Bellezza dell'onestà e della virtù.

28. Dalla descrizione di cotesto medesimo ordine appare in che consista la bellezza dell'onesto e della virtù. Imperocchè a quell'ordine, dal qual risulta l'onesto e la virtù, si conviene manifestamente la nozione che si è recata sopra del bello. *Ut enim* (dice Cicerone, I. *De Officiis*, cap. 28) *pulchritudo corporis apta compositione membrorum movet oculos, et delectat hoc ipso, quod inter se omnes partes cum quodam lepore consentiunt; sic hoc decorum, quod elucet in vita, movet approbationem eorum, quibuscum vivitur, ordine et constantia et moderatione dictorum omnium atque factorum.*

29 Questa bellezza della virtù risplende maravigliosamente nel tenore della vita e nel carattere degli uomini virtuosi e dabbene; ne' quali è questo da osservare, che sebbene gli uni in una e

gli altri in un'altra virtù si sono dimostrati eccellenti, come si vede in Socrate, in Antonino, in Epitetto, pure in tutti si vede che a quella virtù che più spicca nel loro carattere, vanno tutte l'altre congiunte, perlochè nulla si vede ne' loro giudizj, ne' loro affetti, nelle loro operazioni, che discordi, ma tutto consente onde in una grandissima varietà di azioni secondo le differenti circostanze de' tempi, de' luoghi, delle persone si conserva e risalta sempre la *unità* del carattere. *Praeclara est aequabilitas in omni vita, et idem semper vultus eademque frons, ut de Socrate, item de C. Laelio accepimus.* Cic. lib. I. *De Off.* cap. 26.

Non intendo, nè mi è d'uopo attribuire più alla virtù de' Gentili, che quanto la vien conceduto nelle Scuole Cattoliche.

Si confronti con questi il carattere di Alessandro, e si veda se quello che fa Re Abdolonimo, è lo stesso che quello che uccide Efestione, e se in cento azioni della di lui vita non s'incontrano azioni discordanti che tolgono la unità del carattere. *Philippum quidem Macedonum Regem rebus gestis et gloria superatum a filio, facilitate et humanitate video superiorem fuisse. Itaque alter semper magnus, alter saepe turpissimus fuit.* Cic. ibid.

Si prenda il carattere del superbo, e mille volte vedremo la superbia degenerare in viltà e bassezza: nel carattere dello avaro quanti affetti discordanti! La brama di aver quanto si richiede per soddisfare le proprie voglie, genera l'avarizia, e mille volte l'avarizia contrasta colle voglie che le hanno dato nascimento. Per lo contrario egli è proprio di una qualunque virtù il connettersi colle altre tutte, e ricevere vicendevolmente l'una dall'altra e sostegno e splendore. Così non è magnanimo chi non unisce alla grandezza dell'animo la modestia: anzi la vera grandezza dell'animo comprende in uno e la magnanimità e la mode-

stia. Così la parsimonia e la liberalità, la fortezza e la prudente cautela si stringono amichevolmente, prestandosi mutuo ajuto e favore.

Proposizione III.

30. In somma essendo tutti gli affetti da una qualche virtù regolati, e tutte le virtù essendo connesse, egli è manifesto che la varietà degli affetti non può esser ridotta a unità o sia ad una pacata concordia, se non in chi li regola secondo la virtù.

Conformità della verità e delle virtù in ciò che tutte le virtù, non meno che tutte le verità sono collegate.

E questo avviene perchè la regola della virtù è la conoscenza del vero, o sia della convenienza ch'è realmente nelle cose, nella quale nulla vi può essere di discordante. Però ben disse Bacone, che la verità e la bontà sono come il sigillo e la impressione che si fa nella cera. E certamente, siccome la impressione che si fa nella cera è determinata per la forma del sigillo, così la bontà si ritrova nelle operazioni, quando sono elleno determinate per la convenienza delle cose, ch'è la forma della verità o la verità stessa obbiettiva. Per questo Seneca, epist. 71, definì la virtù un giudizio vero ed immobile. *Quid erit haec virtus? Judicium verum et immotum.* E Platone, nel VI della Repub., affermò che non mai il vizio sarebbe venuto in seguito della verità. *Praeeunte veritate nunquam chorum vitiorum subsecuturum.* Il che può servire d'interpretazione al detto di Socrate approvato nella stessa epistola da Seneca, che la verità e la virtù è una stessa cosa. *Idem esse dicebat Socrates veritatem et virtutem.* Cicer. I. *De Off.* cap 36.

Corollario I.

31. Siccome pertanto nel sistema universale del vero sono tutte le verità connesse, mentre il falso

è opposto ad un altro falso, così nel sistema universale della virtù sono tutte le virtù connesse, mentre è necessario che un vizio sia discordante dal vizio opposto. La quale maravigliosa corrispondenza mostra bastevolmente che il sistema della virtù è fondato sul sistema del vero, e che all'incontro il vizio non può essere se non una conseguenza dell'errore. Il che prova che la virtù è cosa reale, siccome il vero è non già un puro parto dell'opinione e del pregiudizio.

COROLLARIO II.

Sistema della virtù, fondato sul sistema del vero.

32. E siccome sul sistema del vero si fonda il sistema della virtù, che non è altro che un ordine risultante dal vero; così dal sistema della virtù sorge il sistema del bene e della felicità. Il che dichiara maravigliosamente S. Agostino, lib. XIX della Città di Dio, cap. 13. La pace, dice egli, è la tranquillità dell'ordine; la pace dell'anima irragionevole è l'ordinata quiete degli appetiti; la pace dell'anima ragionevole, l'ordinato consenso della cognizione e dell'operazione; la pace dell'uomo mortale con Dio immortale, l'ordinata obbedienza nella Fede sotto l'eterna Legge; la pace degli uomini, l'ordinata concordia delle loro volontà; la pace della casa, l'ordinata concordia del comando e dell'ubbidienza tra famigliari. La pace della città, l'ordinata concordia dell'impero e della soggezione ne' cittadini; la pace della città celeste, l'ordinatissima e concordissima società di quelli che godono di Dio, e tra di loro godono in Dio. In somma la pace e 'l bene di tutte le cose consiste nella tranquillità e stabilità dell'ordine.

Del sistema di Epicuro.

33. Dalle cose fin qui dette appare esservi azioni riguardanti oggetti che nulla ci possono giovare

o nuocere, le quali ciò non ostante sono rette e buone ed oneste, e come tali convenienti alla perfezione dell'uomo e naturalmente dilettose: laonde può l'uomo per l'amor che porta a sè stesso, e che il rende vago della sua propria perfezione, muoversi a sì fatte azioni, sebbene non ne aspetti alcun frutto o d'interesse o di sensibile diletto.

34. Quindi appare lo inganno di quelli che si sono presi a scusare il sistema di Epicuro, inganno già felicemente scoperto da Cicerone. Lodava Epicuro la giustizia, la fortezza, la temperanza, non perchè l'atto di quella virtù fosse in sè retto e buono e conveniente alla perfezione dell'uomo; ma perchè dalla temperanza poteasi raccogliere una più lunga continuazione di piacere; dalla giustizia si ottenea l'altrui stima e benevolenza, che molto vale per farsi uno stato di vita lieta e tranquilla; dalla fortezza la forza di rendere il dolore e le avversità men sensibili. Ma tolto questo piacere e questa utilità del tutto estrinseca a quelle virtù, non riconoscea Epicuro che le azioni della giustizia, della temperanza e della fortezza, fossero per sè stesse dilettose e convenienti.

Secondo questo sistema scrisse Lucrezio, che conviensi ad ognun che nasce, il procurare di conservarsi in vita, *Finchè gioje e diletti inebrian l'alma.* Lib. V, v. 261.

Andavano però errati que' benigni scusatori di Epicuro, uomini senza malizia, in ciò, che sentendo lodarsi da esso magnificamente la virtù e la onestà, si davano a credere ch'egli volesse che la onestà fosse per sè stessa buona e dilettevole; non altramente, anzi molto più che la conoscenza del vero, la quale per sè stessa, e indipendentemente da qualunque utile cui dia occasione, è

grata e piacevole, ed ha ragione di bene. Ma così non pensava Epicuro, giacchè sarebbe venuto in conseguenza che la virtù fosse anche per sè stessa pregevole, il ch'egli non ammettea; non altro pregio egli riconoscendo in quella, se non di essere un mezzo atto a procurare diletto e utilità, siccome un viglietto dell'Opera, ch'è necessario a chi vuole goder di quello spettacolo, ma che per sè stesso nulla vale. Cic. *De Finib.* lib. I, pag. 53.

Quindi, secondo Epicuro, tolte le gioje e i diletti che inebrian l'alma, cessa ogni ragione di volersi conservare in vita, e vien meno il pregio della fortezza, che consiste a far sopportare costantemente i dolori e le avversità. E per la stessa ragione, tolta la speranza di quel favore che acquista la fama della probità, niun pregio vi ha nella giustizia: che però bene a proposito rimproverava Cicerone ad Epicuro, che il suo Saggio dovea secondo le sue massime cercare piuttosto d'apparir giusto, comecchè nol fosse, giacchè basta questo per la fama, che di voler esser giusto realmente, non dovendo comparirlo.

35. Ma comecchè gli Epicurei facilmente si divorassero tali assurdi, rimanea contro loro l'amicizia, virtù grandissima, per cui si ama l'amico senza considerazione alcuna d'interesse, di utilità, di sensibile diletto; anzi chi è il vero amico che non sia pronto a sacrificare grandissimi vantaggi al dover dell'amicizia? Quindi è che tra gli Epicurei nel voler adattare questa virtù alle loro massime, tante erano le opinioni, quante le fantasie di coloro che si prendeano a voler far questo impossibile: che però la costanza di Epicuro nelle amicizie è una aperta condannazione del suo sistema.

36. Per la virtù dell'amicizia si ama l'amico,

perchè in lui si ravvisano qualità buone e pregevoli e belle, che piacciono e dilettano per sè stesse, comecchè da quelle frutto alcuno non possa in noi derivare: siccome ad un pellegrino piace un bello edifizio ch'egli vede passando, e di cui certamente non spera di goderne mai, nè di averne alcun profitto.

Proposizione IV.

37. La virtù dell'amicizia pare dunque fatta a posta per far distinguere in una operazione la dilettazione che l'è propria ed intrinseca, dalla dilettazione ed utilità straniera che procede dagli effetti di quella operazione; ma non l'è intimamente congiunta. Nell'amicizia la dilettazione è propria ed intrinseca all'amicizia, e l'amor che si ha per l'amico, è per sè stesso dolce, grato, piacevole. Ma se oltre le qualità che piacciono per sè stesse nello amico, e sono il motivo di questo amore, ha egli la facoltà di vantaggiare il mio stato, ed in questo si adopera questo nuovo diletto che io provo per l'utilità che l'amico mi procura, è quel diletto che io dico estrinseco all'amicizia, non congiunto con essa, non da essa immediate procedente, ma da un effetto dell'amicizia.

Corollario.

38. L'amicizia pertanto, sentimento comune a chiunque ha umanità, ne appresenta una bellissima immagine ed una fortissima riprova della potenza che ha l'onesto di piacer per sè stesso, e di far pertanto che le operazioni oneste siano per sè medesime grate e dilettose indipendentemente da qualunque altro frutto. Imperocchè quelle qualità che nella vera amicizia piacciono nello amico, sono o virtù, o congiunte colla virtù, e la onestà;

laonde dalla virtù e dall'onestà prendono la forza che hanno di piacere. Dunque queste stesse virtù considerate in sè stesse sono certamente atte a piacere, il che loro conviene per la loro natia bellezza: dunque l'amore che loro si porta, e le operazioni che ne portano l'impronto, sono per sè stesse grate e piacevoli. E certamente se quelle virtù, ravvisandole io nel mio amico, me lo rendono e piacevole e caro, e fanno ch'io l'approvi e mi compiaccia di lui, quanto più potendole ravvisare in me stesso, mi renderanno a me medesimo grato e piacevole, e faranno ch'io approvi me stesso e mi compiaccia di me!

39. Più assurdo ancora del sistema di Epicuro si è quello di Tommaso Obbesio, il quale tutta la regola dell'umano vivere fa dipendere dalla conservazione di sè stesso. Laonde, secondo lui, contro il timore della morte niuna virtù, niuna onestà, niuna legge, niuna obbligazione può valer più. *Si quis ad faciendum aliquid contra legem mortis imminentis metu compulsus sit, plene excusatur, quia vitae suae conservationem negligere nemo obligatur. Supposito enim, quod obligatus esset, cogitaret tamen, nisi faciam statim, morior; si faciam post, moriar. Faciendo ergo, vitam aliquando produco. Compellet ergo ad faciendum natura ipsa.* Poc'anzi avea detto: *Vitam conservare omni modo licitum est.*

Del sistema di Obbesio.

Leviat. *De civ.* cap. XXVII.

40. La falsità di questo sistema può apparire da questo solo, che vi hanno nell'uomo sentimenti, quale si è quello dell'onore, che prevalgono alla conservazione della vita. E certamente nel desiderare di conservarsi non desidera l'uomo una semplice continuazione dell'essere, ma desidera di conservarsi nello stato che a lui sembra più conveniente e migliore e più perfetto.

41. Non so se sia uomo che consentisse a voler vivere sulla cima d'una montagna solo e privo de' diletti della società, quando fosse sicuro di campare cencinquant'anni senza dolor di capo, senza mancar mai di vitto delizioso, e cogli ajuti tutti richiesti per ripararsi dalle ingiurie dell'aria. E non veggiamo che un uomo condannato a una prigione perpetua gode della conversazione di qualche suo conoscente, sebben non ispera di farlo servire alla sua grandezza e signoria, e che altro ben non ne ricava, se non quello che proviene dal mutuo consorzio?

42. Da questo solo si può comprendere quanto assurdo fu il pensiere di Obbesio nel negare che siavi negli uomini una inclinazione naturale a collegarsi fra loro con piacevoli nodi di amistà e benevolenza, e nel voler che l'uomo sia anzi all'uomo oggetto di timore, e che solo si riducono a riunirsi per ripararsi da' mali che dee l'uno aspettare dall'altro.

43. Io qui potrei facilmente confutare questo sistema colle manifeste contraddizioni nelle quali è Obbesio costretto di avvolgersi. Ma per chi è pratico de' suoi principj (che non molti sono, benchè molti ne parlino), basterà riflettere alla società primitiva, onde dipende la conservazion dell'umano genere, a quell'amore che discende da' padri ne' figli e nipoti e pronipoti, per cui veggiamo un vecchione cadente tenerissimamente amare un bambino figlio de' suoi figli, senza da lui aspettare certamente alcuna utilità, a quell'amore che hanno i figli verso i loro parenti, amore di pietà e non di utilità, quale chi nol sente, dico che non è uomo, a quella fratellanza che anima i piaceri ed i trastulli de' figli tra loro; per convincersi pienamente che la natura ne' cuori de-

gli uomini ha inserito, per unirli, altri legami più dolci, più sacri, più forti che quelli del timore.

44. Avendo dunque la natura fatto l'uomo per vivere in società, siccome appare per la inclinazione e le potenze molte e varie che gli ha dato per coltivarla, dee l'uomo riconoscere naturalmente la verità di questi due principj, che *non si dee fare ad altri ciò che non vuole che gli si faccia*, e che *si dee fare ad altri ciò che un vorrebbe che a lui si facesse;* i quali sono richiesti dalla naturale società tra individui simili ed uguali per natura. Onde la verità o convenienza de' termini di quelle proposizioni è fondata in natura.

45. Il che mal grado suo ha dovuto riconoscere lo stesso Obbesio, mentre annoverando le cagioni di quella guerra che finge tra gli uomini nello stato di natura, apporta questa principale, che in quello stato altri sono modesti, giusti estimatori delle lor forze, i quali riconoscendo la naturale uguaglianza permettono agli altri ciò che si permettono a loro stessi. Altri per lo contrario insolenti sono e petulanti, ingiusti stimatori delle lor forze, i quali disdegnando la naturale uguaglianza, ben lungi di concedere agli altri quanto vogliono per loro, pretendono anzi e si arrogano la preminenza in tutto. Ora, dice Obbesio, in questi la volontà di nuocersi nasce dalla petulanza e dall'ingiusta estimazione delle lor forze; in quelli dalla necessità di difendersi contro gli assalti di questi.

46. Dunque Obbesio distingue due sorta di uomini nello stato di natura: gli uni modesti e giusti stimatori delle lor forze; gli altri arroganti ed ingiusti. Che questi portati siano alla società non per amore, ma per lo mutuo spavento che si ca-

gionano, il concederò volentieri ad Obbesio: ma converrà bene che Obbesio mi conceda altresì che possono gli uomini modesti unirsi in società senza esservi spinti dal timore. Permettendo agli altri ciò che si permettono a loro stessi, non si daranno gli uni agli altri cagione alcuna di offesa, nè però di odio e di timore: e riconoscendo volentieri la naturale uguaglianza, portati saranno a mutui uffizj di benignità e di riconoscenza, che sono i più dolci legami della società o convitto umano. Che siano questi in necessità di doversi difendere contro gl'insulti degli arroganti, questo nulla prova: imperocchè la naturale sociabilità non toglie il jus della propria difesa. Dunque nello stato di natura gli uomini modesti saranno naturalmente inclinati alla società, e la naturale uguaglianza sarà in essi un principio di benevolenza, anzichè di timore. L'ambizione pertanto di una dominazione assoluta non risguarda se non gli uomini arroganti, e nasce solo dall'ingiusta estimazione che fanno delle loro forze contro la verità. Ora io domando ad Obbesio: quale stima egli migliore e più conforme alla retta ragione, o la modestia e la giusta estimazione, o l'arroganza e l'ingiusta estimazione delle forze, le quali riconosce aver luogo egualmente nello stato di natura? Se negasse che non sia migliore e più conforme alla ragione la prima, si contraddirebbe manifestamente; poichè vuole che la ragione indotto abbia gli uomini a cedere al jus che pretende che tutti abbiano su di tutto per potersi ridurre ad uno stato di tranquillità e di sicurezza. È dunque preferibile, secondo lui, lo stato della pace allo stato della turbazione, e vuole che la ragione costringa gli uomini a rinunziare ad un jus tanto ampio per conseguirlo. Dunque la mo-

destia, onde naturalmente nasce lo stato di pace, sarà anche preferibile e più conforme alla retta ragione, e per conseguenza migliore dell'arroganza e dell'ingiusta estimazione delle forze, onde naturalmente procede lo stato di turbazione e di guerra. Ma ogni affezione deliberata di animo, buona di sua natura e conforme alla retta ragione, è una affezione naturalmente onesta. Dunque prima dello stabilimento della società, ed innanti alle leggi civili è costretto Obbesio di riconoscere che la modestia e l'estimazione delle forze, giusta e conforme al vero, è anche conforme alla retta ragione, e però moralmente onesta; e per lo contrario moralmente disonesta l'arroganza e l'ingiusta estimazione delle proprie forze. Dal che segue altresì che l'inclinazione alla società essendo fondata sulla modestia e sulla giusta estimazione delle forze, è fondata su di un principio conforme alla ragione ed alla pace necessaria al bene della natura umana; e che per l'opposto l'inclinazione alla dominazione assoluta in pregiudizio della società è fondata su di un vizio contrario alla ragione e ripugnante al bene della natura umana, ben lungi di essere fondata sulle facoltà naturali all'uomo. Il che ben considerato, basta solo per rovesciare il sistema di Obbesio.

47. Si è provato fin qui che ha l'uomo la facoltà naturale di conoscere il vero, la convenienza e l'ordine delle cose, e che questa facoltà è accompagnata da una naturale disposizione, per cui conosciuto il vero, lo afferma e vi si accheta, e ravvisato l'ordine e la convenienza, l'approva e se ne compiace.

48. Si è veduto che per la stessa facoltà può l'uomo prendere per norma delle sue azioni la verità e convenienza delle cose; che le azioni così

determinate sono rette e buone, e che in esse risplende convenienza ed ordine: ond'è portato l'uomo ad approvarle e compiacersene.

Corollario I.

49. Quindi, siccome nel confronto di un bellissimo edifizio con una vil casuccia un uomo rozzo ed ignorante e volgare discerne nel primo una convenienza, un ordine, un bello che gli piace naturalmente e che non ravvisa nel secondo, onde, per approvar l'uno a preferenza dell'altro, non ha bisogno di consultare Vitruvio o Palladio; così confrontandosi il piacere barbaro del padron di Epitetto, che si dilettava per ispasso di torcergli la gamba, colla tranquilla pazienza del servo nel soffrire un sì doloroso giuoco, e nel dire con serena calma al padrone che continuando la gli avrebbe rotta, non vi ha alcuno che non rimanga offeso dalla crudeltà del padrone, ed a cui non cagioni una dolce maraviglia la tranquilla costanza e sofferenza di Epitetto. Così pure confrontandosi l'infame tradimento del maestro di scuola de' Falisci, nel dare in mano al nemico i figli de' principali della città, colla romana generosità di Camillo, non può essere che non venga da chicchessia detestato ed abbominato il pedagogo, e tutti colli Falisci non concorrano ad ammirare ed amare l'eroica bellezza dell'atto di Camillo: bellezza che ebbe la virtù di rendere amico e suddito a' Romani quel popolo, vincendo un odio inveterato, e facendo che volentieri si arrendessero alla discrezione di coloro, la cui virtù erano costretti di venerare.

Corollario II.

50. È dunque naturale all'uomo il criterio di approvazione, che comprende la facoltà di discer-

nere le cose convenientemente ordinate dalle contrarie, ed una parimente naturale affezione per cui si muove l'animo ad approvarle.

Corollario III.

51. Questo criterio, in quanto riguarda le azioni della vita, è la regola del dettame pratico, per cui non occorrendo cagioni particolari, è portato l'uomo comunemente a giudicar secondo ciò che conosce retto e giusto.

Proposizione V.

52. E siccome nell'uso delle facoltà che riguardano la conservazione del corpo, ha fatto la natura che intervenissero certi sentimenti piacevoli o dispiacevoli, pe' quali fosse l'uomo più prontamente avvertito delle cose giovevoli o nocive alla sua conservazione, e portato indi come per istinto a procurare le prime ed a fuggire le seconde; così al dettame pratico van naturalmente congiunti certi sentimenti o dolci o molesti, pe' quali è avvertito l'uomo della convenienza e disconvenienza delle azioni colla retta ragione, ed è riscosso a riflettervi, e portato ad abbracciare le prime ed a fuggire le altre.

Si è veduto sopra, come l'ignoranza e l'errore cagiona naturalmente un sentimento di vergogna, perchè l'ignoranza e l'errore privano l'uomo della conoscenza del vero che gli è conveniente, ed appartiene alla di lui perfezione. Ora le azioni oneste essendo dalla verità e dalla retta ragione determinate, e le disoneste procedendo da errore ed essendo discordi dalla retta ragione, e per conseguente dalla naturale perfezione dell'uomo; però sono le azioni oneste accompagnate da un soavissimo diletto, quale il fa provare la pace di una

buona coscienza; e le disoneste all'incontro sono accompagnate di paura, di vergogna, di sollecitudine, di rimorso, di turbazione. Tertulliano (*Apologet.* cap. 1): *Omne malum aut timore aut pudore natura perfudit. Malefici gestiunt latere, devitant apparere, trepidant deprehensi, negant accusati, ne torti quidem facile aut semper confitentur: certe condemnati moerent: dinumerant in semetipsos mentis malae impetus, vel fato vel astris imputant: nolunt enim suum esse, quia malum agnoscunt.* Così Cicerone, compresi sotto nome di natura i sentimenti del pudore e della verecondia, vuole che bastino a ritrarci dalle laidezze e sozzure de' Cinici (lib. I. *De Off.* cap. 35): *Plura ab iis contra verecundiam disputantur. Nos autem naturam sequamur, et quod abhorret oculorum, auriumque approbatione fugimus.*

53. Questi sono sentimenti naturali e comuni a tutto l'umano genere; onde quando vengono messi in opera da' poeti drammatici, veggiamo che fanno maravigliosi effetti presso tutt' i popoli, perchè destano in tutti ciò che tutti sentono. E quando i Giapponesi ed i Cafri ed i Patagoni avranno i loro tragici, dovranno usare i medesimi sentimenti, ed usandoli produrranno i medesimi effetti.

Proposizione VI.

54. I sentimenti dati dalla natura per conservazione del corpo, se non sono guidati dalla ragione, inducono talvolta in errore per qualche accidentale cagione: ed avviene altresì che il naturale accorgimento che hanno gli uomini dell'ordine e del bello, si torce anche dal suo vero oggetto, ed è accompagnato da falsi giudizj; se l'uomo non procura di promuovere questo accorgimento e ren-

derlo sicuro, facendo in maniera che colla intelligenza distingua nettamente i fondamenti di quella convenienza che coll' occhio e col naturale accorgimento solo apprende confusamente. Pure que' sentimenti non lasciano di essere un certissimo argomento della distinzione naturale che vi ha tra le impressioni de' corpi esterni giovevoli e nocive, e 'l naturale accorgimento del bello e dell' ordine, argomento della essenziale diversità che vi ha tra una serie ordinata e non ordinata, rispetto alle nostre facoltà sensitive ed intellettive. Così anche avviene di leggieri che que' sentimenti di orrore, di vergogna, di turbazione che vengono dal disordine morale, sono per qualche accidentale errore trasportati fuor dell' oggetto loro, senza che questo si opponga alla naturale loro istituzione, e solo prova che non debbe l' uomo lasciarsi guidare unicamente da sì fatti sentimenti, ma che adoperare dee sollecito la sua ragione in osservare minutamente se in quelle azioni che si appresentano a prima vista convenienti per qualche vestigio di ordine che in esse riluce, non si nasconda qualche difformità che le renda viziose; siccome appunto chi mira un edifizio che abbia qualche simmetria e vaghezza, è soggetto a lodare talvolta ciò che realmente è biasimevole, perchè mancante per altre parti della dovuta convenienza. Si dee dunque osservare se un mezzo adoperato per un fine buono e conveniente non include in sè qualche cosa di difforme alla retta ragione: se ciò che si conviene ad un fine particolare e buono in sè, non ripugna ad un fine migliore e più generale: se ciò che considerato in generale, è buono e conveniente, non si estende a' casi non compresi realmente sotto quella generalità, benchè per qualche somiglianza sembrino

potervisi ridurre: se ciò ch' è buono ed onesto in una circostanza, non cessa di esserlo in altra circostanza per lo conflitto degli uffizj, ec. Potrei recare esempj, da' quali apparirebbe che da queste ed altre sì fatte inavvertenze sono nate le discrepanze, che s'incontrano tra gli uomini circa le particolarità del giusto e dello ingiusto, dell'onesto e del turpe; e non perchè sia la nozione del bene e del male morale un puro parto della educazione e del pregiudizio. Ma qui non imprendo a fare un trattato di morale; bastami solo avere accennato nelle facoltà naturali dell' uomo la sorgente di quelle nozioni, e la realtà della distinzione per cui è il bene e l'onesto diviso essenzialmente dal male morale e dal turpe.

Addizione allo Scolio.

Ho cercato d'indicare nello Scolio un progresso di raziocinio che sembrami poter condurre ad una prova forte assai dell'esistenza di Dio. Non credo di aver detto alcuna cosa la qual debba parere, non dico inintelligibile, ma neppure difficile ad intendersi da ognuno che abbia pratica della Metafisica scolastica, per non dire della dottrina di Platone e di Aristotile. Ma essendochè si ristrigne oggigiorno il numero di coloro che si dilettano delle specolazioni filosofiche, ho creduto dover pregare quegli che stimano doversi la filosofia coltivare per ogni altra via che quella delle contemplazioni, di sospendere un poco il giudizio loro, e non subito tacciare di vano ed immaginario tutto ciò che a prima vista può parere loro soverchiamente astratto. Peraltro il progresso indicato in quello Scolio si può ridurre a queste poche proposizioni, le quali credo esser tutte dimostrabili. Vi ha una essenziale relazione tra ogni facoltà o

potenza possibile ed il suo oggetto, e vicendevolmente; talchè dimostrata la possibilità dell' uno è determinata la possibilità dell' altro. Vi ha in noi l' intelligenza che ha per obbietto le cose intelligibili, cioè non ripugnanti ad essere intese. L' estensione delle cose intelligibili non dipende dalla nostra intelligenza, la quale bensì le scuopre, ma non le fabbrica. Ed al certo nello scoprire che fa il Geometra le proprietà dello steso, egli può riconoscere facilmente che non dipende da esso il fare che siano tali, piuttosto che altramente; ma che solo può scoprirle quali sono: quindi è che il principio che determina sì fatte proprietà, e le rende tali, non è nell' intelligenza stessa, ma è nella natura dello steso, ch' è una cosa distinta dall' intelligenza. Lo intelligibile suppone adunque una ragione, un principio determinante che non è propiamente contenuto nella natura di alcuna intelligenza particolare, che però è comune a tutte le intelligenze, e rimane sempre il medesimo. Nello scoprire poi che fa una intelligenza particolare le cose intelligibili, sente che gli rimane sempre da scoprirne all' infinito; talchè l' intelligibile può dirsi per una parte ch' egli è infinito, e per altra parte, che sebbene attualmente non sia inteso dalle intelligenze particolari e finite, non tralascia di avere in sè stesso una sorta di realtà; mentre, come abbiamo già osservato, l' intelligibile, benchè non inteso, non è mero nulla, come il circolo quadrato, ma è una cosa cui si conviene la ragione e la denominazione dell' Ente. Oltredichè tutti concedono che una cosa non può essere l' oggetto dell' intelligenza, se non in quanto le compete la ragione dell' Ente, e che non le compete questa ragione perchè sia oggetto attuale d' una intelligenza finita, ma per sua propria natura. Posto adunque che

l'intelligibile sia di sua natura infinito, il che non può negarsi, ne verrà, per l'essenziale connessione relativa che abbiamo detto esservi tra le facoltà e gli oggetti loro, e vicendevolmente, che debbe esservi una corrispondente intelligenza, la quale sia tanto stesa quanto l'intelligibile, tanto necessaria quanto l'intelligibile, e però determinata di sua natura ad essere, siccome è l'intelligibile per sua natura determinato ad esser tale.

DISSERTAZIONE II.

DELLA

ESISTENZA DI DIO

E DELLA IMMATERIALITÀ
DELLE NATURE INTELLIGENTI

PREFAZIONE

Il mio intento in questa Dissertazione è stato in primo luogo di mostrare con alquanti brevi riflessi la vanità e la ripugnanza delle varie ipotesi introdotte dagl' increduli, o per togliere del tutto la Divinità ed attribuire sia alla materia il primo principio del moto, e la virtù di produrre e di ricevere il pensiere, sia al caso o ad una cieca necessità la formazione e l'ordine dell' Universo: o per confondere Iddio col mondo, o in qualunque modo alligarlo, quale forma inerente alla mole corporea. La considerazione delle qualità de' corpi mi porge contra Obbesio alcuni convincenti riflessi per dimostrare l'essenziale differenza di natura, e l'eterogeneità che vi ha tra la sostanza pensante e qualunque sostanza materiale e corporea. Le nozioni della sostanza e del modo, quali si deducono da una immediata riflessione sopra le idee di sensazione, bastano per mettere in aperta luce i paralogismi dello Spinosa, distruggere la mostruosa sua unità di sostanza, e l'identificazione in essa de' due attributi della intelligenza e della estensione. Indi contro Lucrezio ed altri fautori della incredulità mi fo a mostrare che la prima origine del moto non può esser nella materia, e che l'ordine de' fenomeni non può esser determinato per alcuna sorta di necessità o di ragion sufficiente, contenuta nella serie de' corpi componenti l'Universo. Procuro di mostrare quanto ripugni alle stesse leggi universali del moto, stabilite dall'esperienza, il fantastico errore di coloro i quali ripetono l'ordine del mondo da questo, che gli elementi che il compongono, essendo dotati di percezione, amano a starsi in determinato sito gli uni rispetto agli altri. Nel che appare in vero deplorabile la cecità degli increduli, nel voler piuttosto introdurre una infinità di

minute sostanze pensanti per formare la materia e 'l mondo, che riconoscere una infinita intelligenza ed immateriale che l'abbia prodotto ed il governi. Nel che per altro si può altresì comprendere quanto sia impossibile che il mondo siasi formato senza l'intervento d'una intelligenza; poichè dopo le tante tentative degl'increduli, sono pure eglino costretti di ripetere, benchè invano e con cento contraddizioni, da una pluralità d'intelligenze ciò che inutilmente hanno cercato in tutte le altre ipotesi, e che per una portentosa ostinazione di animo non vogliono riconoscere dalla Suprema Intelligenza. La geometria, col dimostrare l'impossibilità del passaggio dal finito all'infinito attuale, porge una dimostrazione assoluta che non può darsi un aggregato infinito di parti sia simultanee, sia successive: il che dimostra che il mondo non può esser nè immenso nè eterno, e che ella è una chimera il fingere che esista o sia per esistere attualmente tutto ciò che è possibile ad aver l'esistenza, secondo il pensiere d'un famoso moderno: *Il semble que tout ce qui peut être, est.* Quindi dovendo pure esservi qualche cosa ab eterno, giacchè dal nulla totale ed assoluto non avrebbe potuto alcuna cosa per sè stessa cominciare ad essere, io mi prendo a provare che ciò che è ab eterno, e che esiste per necessità, non può essere alcuna delle cose finite, limitate, che si possono concepire non esistenti e semplicemente possibili; poichè la serie de' possibili dovendo sempre superare la serie degli esistenti, non vi sarebbe ragione perchè dovesse esistere piuttosto una parte che l'altra della serie de' possibili, piuttosto un certo numero ed una certa qualità di Enti semplici e composti, che un altro numero ed un'altra qualità di altri ugualmente possibili. Indi mi fo a mostrare, che se vi ha una necessità che qualche cosa esista ab eterno, ripugna dunque il nulla totale ed assoluto: e da questa ripugnanza del nulla totale ed assoluto sorge la necessità non di una certa sorta o condizioni di Enti limitati, ne' quali è ristretta la nozione o ragione dell'Essere, ma la necessità dell'Ente Sommo,

che in sè comprenda (come parla S. Tommaso in più luoghi) tutta la pienezza, tutta la virtù, tutta la perfezione dell'Essere senza limitazioni: nella guisa, per maniera d'esempio, che se metafisicamente ripugnasse il nulla di una forza, questa ripugnanza farebbe necessaria l'esistenza non di qualche grado finito e limitato di essa forza sparso qua e là in varj soggetti, ma l'esistenza di essa, secondo tutta la sua ampiezza, ed in quanto nella sua somma intensità comprenderebbe tutto ciò che vi ha di reale ne' gradi finiti possibili di essa forza, ma senza le limitazioni aggiunte. Imperocchè ripugnando il nulla di essa forza, si rende necessario ch'ella sia in sommo grado, perchè se non fosse in sommo grado, non ripugnerebbe la privazione di qualche parte di essa, epperò non avrebbbe una necessaria ripugnanza ed opposizione al nulla. Ho dimostrato che l'Ente Sommo, che è per la necessaria opposizione dell'Essere col nulla, non può esser nè la materia, nè il mondo, nè un qualunque aggregato e complesso di Enti distinti, ma che egli è di sua natura semplicissimo, intelligentissimo: e con argomenti *ad hominem* contro gl'increduli ho mostrato che una somma ed infinita virtù non può essere che in un Ente semplice. Il che può altresì apparire per questo facile esempio. Siano due forze *A* e *B*, supposte anche infinite, ma in due soggetti distinti: venendo ad accoppiarsi la forza *A* colla forza *B* in uno di essi, ne risulterà una forza doppia. Dunque quelle forze non erano assolutamente infinite; dunque una forza somma non può essere che una, ed in un Ente semplice. S. Tommaso dimostra, siccome in Dio, perchè è l'Essere stesso che ne comprende tutta l'ampiezza in una semplicissima perfezione, l'esistenza non può esser disgiunta dall'Essenza; e siccome anche per la stessa ragione contiene la realtà di tutti gli Enti possibili. Questo argomento, che può rivolgersi a provare l'esistenza di Dio, ho procurato di promovere quanto ho potuto; perchè sebbene sia sottile, pure a chi vale penetrarlo, parmi che appresenti una rigorosa dimostrazione della

esistenza di Dio, come Ente Sommo, spirituale, intelligente, distinto affatto dalla materia. Lo stesso argomento, e solo in forma diversa, proposi già nello Scolio della precedente Dissertazione; ed è stato giudicato da un valente geometra e filosofo concludente al pari d'una dimostrazione geometrica. E dirò ancora, che se non sarà bene inteso da tutti, egli fia per avventura perchè da molti neglette vengono di troppo le specolazioni e l'espressioni della soda Metafisica scolastica, quale fu trattata da S. Tommaso, secondo i sensi del quale intendo che siano prese le maniere di dire da me adoperate alquanto fuori dell'uso comune. Molti termini delle scuole sono abborriti, perchè non s'incontrano presso i puliti coltivatori delle belle lettere: ma si dovrebbe anche riflettere che apportano cognizioni neppure comuni presso quel genere di scrittori. Non ho parlato di molti altri argomenti certamente dimostrativi della esistenza di Dio, e neppure della sua provvidenza, della sua giustizia, della sua bontà, della sua libertà nel governo del mondo; perchè mi riserbo a trattarne più acconciamente ne' volumi seguenti, secondo il disegno della mia opera: e che per altra parte stabilita che sia la totale distinzione di Dio dalla materia, e la sua suprema intelligenza, non rimane più alcun fondamento agli empj sistemi dell'ateismo, del panteismo e del materialismo.

Nella precedente Dissertazione ho procurato di andare deducendo alquante delle nozioni che si forma l'animo, riflettendo sulle sue proprie operazioni e sulle affezioni che riceve, e che pruova in sè stesso, in seguito delle percezioni che ha delle cose; e di dare nel medesimo tempo come un saggio dell'uso che si può fare di coteste nozioni, per investigare ed anche dimostrare molte verità degnissime di essere conosciute sulla natura dello spirito, sulla facoltà che ha di conoscere il vero, l'ordine, l'onesto, e sulla reale e non immaginaria costituzione delle cose, che dee servire di fondamento a quella universale impressione che gli uomini ricevono da tutto ciò che porta in sè l'impronto del vero, dell'ordine e dell'onesto.

In questa mi prendo a dedurre in maniera pressochè simile alquante delle nozioni che lo spirito acquista riflettendo sulle percezioni che riceve per mezzo degli oggetti esterni, onde si rende valevole a meglio distinguere cotesti oggetti gli uni dagli altri, a ravvisare le differenti loro proprietà sì comuni che particolari, a riconoscere tra queste qualità la dipendenza che hanno le une dalle altre, a determinare finalmente le leggi alle quali gli oggetti esterni sono assoggettati nelle loro mutazioni. Mi è paruto che una tale deduzione fatta ordinatamente potea recare qualche nuova luce alle prove per le quali si dimostra la patente assurdità de' sistemi degli oppugnatori della Divinità, in quanto distinta dal mondo, e producitrice e reggitrice di esso: sia di quelli che collo Spi-

nosa si fingono un sola individua sostanza, dalla quale sorgano, quali attributi, una infinita intelligenza ed una infinita estensione: sia di quelli che ritenendo il comune concetto che si ha della natura del corpo, pretendono che la sottigliezza delle parti di esso, aggiuntavi una certa contestura ed organizzazione ed un movimento locale, possa generare il pensiero, quale fu la sentenza di Epicuro e di Obbesio: sia di quelli che nè alla sottigliezza, nè al moto, nè ad alcuna simile proprietà de' corpi attribuiscono l'intelligenza, ma bensì all'occulta energia di una certa incognita essenza della materia che pure compone i corpi. Mostrerò ancora, siccome per le leggi riconosciute nel mondo materiale, per la sperimentale osservazione, risulta che coteste leggi non possono procedere da alcuna qualità intrinseca ed inerente a' corpi che seguono sì fatte leggi, e che però necessariamente hanno dovuto prendere l'origine e la determinazione loro da un agente distinto dal mondo.

Già nella prima parte della mia opera *Dell' immaterialità dell'anima*, ec., io mi presi ad esaminare i fondamenti della dimostrazione dell'esistenza ed immaterialità di Dio, che Locke ha recata in luce, e ciò per dedurne poi principj valevoli a dimostrare con uguale evidenza l'immaterialità delle intelligenze finite, che fu la principale mira che io ebbi in comporre l'accennata opera. Ora, sebbene Locke non ha forse giammai così felicemente spiegati gli alti voli del suo sublime ingegno, nè mai mostrato tanto di forza e di chiarezza ne' suoi raziocinj, quanto in questa parte, non manca però chi si persuade aver Locke dissimulato i suoi veri sentimenti, per isfuggire l'invidioso nome di Ateo, avendoli, per chi intende, lasciato traspirare ab-

bastanza, ove egli tratta della immaterialità dell'anima. Forse in quelli che così pensano nasce una tale opinione dal vedere le manifeste contraddizioni nelle quali è costretto Locke ad incorrere, volendo per una parte difendere l'immaterialità di Dio, e rendere per l'altra dubbiosa l'immaterialità dell'anima. Onde, in vece di accordare che Locke persuaso dell'immaterialità di Dio, dovea essere altresì persuaso dell'immaterialità dell'anima, se dirittamente avesse ragionato, amano meglio, non so per quale affetto, in questa guisa rivolgere l'argomento; cioè che Locke non persuaso dell'immaterialità dell'anima, neppure fu persuaso dell'immaterialità di Dio (1). Io non credo già questo di Locke, nè bastante è l'autorità di quelli che ciò affermano, senza però apportarne sufficienti pruove, per persuadermelo: e sebbene così fosse, tanto basterebbe perchè io avessi compiutamente soddisfatto a quanto ho promesso nel titolo del mio libro; oltrecchè altre contraddizioni assai ho rilevate nel Locke, ove una tale ragione non vale per salvarlo. Comunque siasi, essendo il soggetto di tanta importanza, ho stimato che non sarebbe se non cosa sommamente profittevole il proporre alcune pruove, per le quali fia manifesto che Locke non ha mai avuto tanta ragione, quanto

(1) Egli è il vero che chi dubita della materialità dell'anima, non è molto lontano dal dubitare anche della materialità di Dio, secondo il riflesso di S. Agostino (*De Gen. ad lit.* lib. II, cap. XXIV, n. 40): *Nihil vicinius, aut fortasse nihil tam consequens, quam ut, credito quod anima corpus sit, etiam Deus corpus esse credatur.* Pure senza un gravissimo fondamento non si dee imputare a chicchessia il trascorso dall'una all'altra opinione, o, per meglio dire, assurdissimo errore; e gli si fa men torto coll'accusarlo di raziocinio poco conseguente, che di attribuirgli un errore che porta in fronte la taccia dell'empietà.

alloraquando, secondo che stimano quelli che ho detto sopra, egli ha creduto averla meno; e ciò non curando punto di que' suoi segreti pensamenti che egli non ha voluto manifestarci.

Io voglio supporre con Locke che tutte le nostre cognizioni siano in noi originariamente prodotte dall'uso de' sensi, di poi accresciute per le riflessioni che facciamo sopra di quelle. Non ammettendo pertanto altra origine delle nostre idee che la sensazione e la riflessione, non potranno gli avversarj oppormi che io fabbrichi sistemi su principj contrarj all'esperienza.

1. Ora, volendo io riconoscere con un certo ordine, ma sempre colla scorta dell'esperienza, le idee tratte da questi fonti, le riduco a tre generi, e sono: 1. Le idee delle qualità che osservo ne' corpi, quali sono la estensione, l'impenetrabilità, la figura, la durezza, la fluidità, il calore, ec. 2. Le idee delle forze che hanno i corpi per cangiare lo stato gli uni degli altri: delle quali altre sono come universali, quali sono la forza dell'impulso ne' corpi che si movono, la forza d'inerzia per cui resistono al cangiamento del loro stato, la forza di coesione, la forza di gravità; altre meno universali, come la forza magnetica, la forza elettrica, la forza che hanno i fluidi di premere a ragione della base e dell'altezza. 3. Le idee delle leggi colle quali veggiamo determinata l'azione delle forze, onde poste certe condizioni si conclude qual ha da essere l'effetto. Tali sono le tre celebri leggi generali del moto; volgarmente dette Neutoniane, dalle quali moltissime altre si deducono per determinare la composizione e risoluzione de' movimenti, l'equilibrio delle potenze e delle resistenze nelle macchine, gli effetti della percossa diretta ed obbliqua, ec. Tali sono an-

che, nè di minor pregio, le leggi che da una costante osservazione de' fenomeni ricavarono gli antichi Filosofi: che la natura niente opera invano: che la natura non muove ad un termine ove sia impossibile di arrivare: che la natura tende al meglio ed alla perfezione delle sue opere, ec. Non parlo della legge di continuità, nè della conservazione delle forze; perchè queste o non sono bastevolmente definite da chi le propone, o hanno ancora bisogno di maggior dichiarazione.

§ I.

Delle qualità de' corpi.

2. Delle qualità de' corpi, altre sono costanti, permanenti e comuni a tutt'i corpi; altre sono variabili e differenti ne' differenti corpi, o anche nel medesimo corpo veggonsi succedere le une alle altre. Del primo genere sono la estensione, l'impenetrabilità, la figura, la divisibilità, la mobilità. Del secondo genere sono la quiete, il moto attuale, la durezza, la fluidità, ec.

Distinzione delle qualità incostanti e mutabili.

3. Tra le qualità del primo genere osservasi un ordine di dipendenza le une dalle altre: così la mobilità è un conseguente della divisibilità, la divisibilità è un conseguente della estensione, la figura è parimente un conseguente o modo dell'estensione. E se è vero quanto affermò il Locke, che tra i pochi principj de' quali è stata concessa una evidente intelligenza all'uomo, si debbe anche annoverare questo, che ogni corpo essendo esteso, è impossibile che due corpi occupino un medesimo luogo; ne segue per necessaria conseguenza che l'impenetrabilità è anche essa un con-

Subordinazione tra le qualità costanti.

seguente della estensione, per l'impossibilità già riconosciuta da S. Tommaso stesso della penetrazione delle dimensioni. Laonde sarebbe falso ciò che alcuni non cessano di affermare, che tra l'idea dell'estensione e quella dell'impenetrabilità non vi ha connessione alcuna, e che l'idea dell'impenetrabilità nasce dal sentimento della resistenza che s'incontra nel voler far penetrare due corpi; la quale resistenza potrebbe soltanto recarci l'idea d'una impenetrabilità relativa alle nostre forze, ma non già d'una impenetrabilità assoluta e tale che ne faccia scorgere con evidenza, come pretende Locke, l'impossibilità che vi ha in questo, che due corpi possano occupare il medesimo luogo; la quale impossibilità ripetendosi dal Locke stesso da ciò, che i corpi sono estesi, ne segue che l'idea dell'impenetrabilità è anzi un conseguente dell'idea dell'estensione, che della sensazione della resistenza che oppongono i corpi alla loro penetrazione.

4. Quanto all'estensione, è noto il sentimento de' Cartesiani, i quali stimano che ella non sia altramente una qualità de' corpi, ma il soggetto stesso in cui si reggono le qualità di essi, come la figura, la solidità, il moto, ec. Se ha da stimarsi giusto e ben fondato il riflesso di Locke, che le qualità non appartengono ad altre qualità, ma soltanto alle sostanze, potrebbono valersene opportunamente que' Filosofi in favor della lor sentenza; essendochè egli è manifesto che molte qualità de' corpi appartengono all'estensione, siccome la figura, la quale non è altro che una determinazione dello steso, la divisibilità, e, come si potrebbe provare per lo principio di Locke riportato sopra, la solidità stessa. Con tutto ciò la maggior parte degli altri Filosofi stimano che la estensione

sia una proprietà inerente ad un soggetto più occulto, che chiamano sostanza de' corpi o essenza della materia. Vi ha però un grandissimo numero di questi Filosofi a' quali pare cosa evidente che debbasi ammettere uno spazio infinito, vuoto e penetrabile, steso in lungo, largo e profondo, capace di ricevere i corpi. Dal che potrebbesi inferire che, secondo il concetto che essi hanno della estensione in lungo, largo e profondo, la estensione non richiede per sua natura un soggetto in cui esista e sia inerente; poichè niun soggetto essi ammettono, in cui esista la estensione dello spazio, ma vogliono che esista in sè stessa, determinata per le sue tre dimensioni. Per la qual cosa verrebbe a sminuirsi la forza degli argomenti che portano contro i Cartesiani, per provare che la estensione sia anzi un modo inerente alla sostanza, che la sostanza stessa de' corpi. Ma una tale quistione nulla importando al progresso del mio ragionamento, tralascierò di esaminare più particolarmente, se all'estensione convengasi, o no, il nome di qualità.

Qualità prime e qualità seconde. Dottrina di Locke su questo proposito.

5. Distingue il Locke nel suo Saggio sopra l'Intendimento umano (lib. II, cap. VIII) due sorta di qualità; cioè qualità prime che sono realmente ne' corpi, come la estensione, la solidità, la figura, il moto, la quiete, in tal guisa che le idee che noi abbiamo di coteste qualità, le rappresentano, e loro si rassomigliano veramente, gli esemplari di quelle idee realmente esistendo ne' corpi; e le qualità seconde, come i colori, i sapori, il calore, che sono sensazioni prodotte in noi per l'azione de' corpi su' nostri sensi, ma le quali niente hanno di simile a ciò che esiste ne' corpi: *essendochè, ciò che è dolce, verde o caldo nell'idea, non è ne' corpi, a' quali si danno sì fatti nomi, se non*

una certa grossezza, figura e moto delle particelle insensibili onde sono composti. Tutta questa è dottrina di Cartesio; ed il Coste, traduttore di Locke, mostra di non saper intendere, come Locke abbia attribuito ai Cartesiani un sentimento del tutto contrario, e molto meno, come Locke avvertito da lui e convinto colle patenti testimonianze del Rohault e di altri Cartesiani, non volesse mai convenire dello sbaglio preso.

Conseguenza di una tale dottrina contro quelli che fanno consistere la sensazione in un movimento.

6. È bensì avvedutissimo e verissimo il riflesso del Locke, che le idee delle qualità seconde, ovvero le sensazioni niente hanno di simile alla grossezza, figura e moto delle particelle de' corpi, per mezzo di cui vengono eccitate. Nè io so capire, come uno scrittore moderno anonimo nel dare un breve saggio delle facoltà dell'anima nostra, tutto appoggiato alle dottrine di Locke da lui vantato come sommo filosofo, abbia potuto scrivere, che esaminando soltanto ciò che ciascuno sente in sè stesso, e conosce senza prestar fede alle dubbie ipotesi, si sente ciascuna nostra sensazione essere un moto corporeo. Io non credo certamente che chi vorrà esaminare sè stesso, e riconoscere quale sia l'intima affezione del suo animo, qualora vede un oggetto bianco o gusta il sapore di un frutto, dica mai che quella bianchezza, quel sapore che egli sente, il senta quale moto corporeo. Senza le dubbie ipotesi introdotte nella filosofia, niuno riflettendo sul solo sentimento interno, si sarebbe mai sognato che nelle sensazioni intervenga qualche moto corporeo negli organi de' sensi. Chi è mai colui, a cui nel gustare un liquore sia parso che il sapore di esso fosse un moto delle papille nervee? chi ha mai sentito nel vedere un oggetto il commovimento del nervo ottico? E certamente, se nell'esaminare le proprie

sensazioni, uno sentisse che la sua sensazione è un moto corporeo, sentirebbe altresì che la diversità delle sue sensazioni, la diversità per esempio del bianco e del dolce, è una diversità di moti corporei; ma quale diversità di moto corporeo, o nella massa o nella velocità o nella direzione, vorremo noi sognare che possa corrispondere alla diversità che passa tra il colore ed il sapore? Ma senza portare altre ragioni, basterà dire all'Autore che il savio Storico dell'Intendimento umano ha narrato questo fatto, cioè che le nostre sensazioni niente hanno di simile alla grossezza, alla figura, al moto delle particelle onde sono i corpi composti.

La varietà de' fenomeni non prova contro l'omogeneità d'una materia comune.

7. Essendochè la grossezza, figura e moto delle particelle insensibili de' corpi possono variare all'infinito, formare innumerabili differenti combinazioni, ed eccitare in conseguenza differentissime sensazioni in noi; ed essendochè per altra parte non distinguiamo i differenti corpi che per via de' differenti complessi di qualità che osserviamo in essi, per le quali eccitano in noi sensazioni differentissime; da ciò segue, che qualunque siasi la varietà delle sostanze corporee, tutta cotesta varietà può essere prodotta dalla semplice differenza della grossezza, figura e moto delle particelle insensibili onde sono composti i corpi; che però cotesta varietà non prova in alcun conto che vi sia una diversità di natura e di essenza nella materia onde sono composti, e che senza ragione affermò l'Autore de' Pensieri sulla interpretazione della natura, che la diversità de' fenomeni non può essere se non il risultato di una eterogeneità negli elementi componenti la materia. Vedasi su questo proposito Desagulier nella sua prima lezione di Fisica.

Argomento in favor dell'immaterialità dell'anima, preso dalla natura delle qualità seconde.

8. Ma dall'osservare che il colore nel corpo non è altro che una disposizione delle particelle a rimandare una certa sorta di raggi; il suono, un tremore delle medesime atto a scuotere l'aria; il calore, un movimento, una agitazione interna delle stesse particelle: laddove il colore nell'anima che vede, il suono, il calore sono affezioni di tutto altro genere, che niente hanno di simile a ciò che vi ha ne' corpi; parmi che possa dedursi un robusto argomento della eterogeneità reale e totale delle sostanze che sono il soggetto di affezioni tanto dissimili. Conciossiachè, se le qualità de' corpi non suppongono se non una certa grossezza, figura e moto delle particelle loro; se l'alterazione delle qualità de' corpi non è altro che una variazione nelle combinazioni risultanti dalla mole, figura, tessitura, ec.: e se per altra parte le sensazioni dell'anima niente hanno di simile a coteste affezioni de' corpi; se il passaggio che fa l'anima dalla sensazione del freddo alla sensazione del caldo, non è una variazione di rapidità in un trasporto locale, ma una affezione in sè stessa del tutto eterogenea ad un movimento di trasporto: bisogna conchiudere che il bianco, il dolce, il caldo, in quanto sono nell'anima, sono modificazioni del tutto diverse in sè stesse da ciò che sono il bianco, il dolce, il caldo, in quanto sono modificazioni d'un corpo; ma le modificazioni non sono altro che determinazioni del soggetto, in quanto determinato. Dunque l'anima, in quanto determinata per le sensazioni, è un soggetto affatto diverso del corpo, in quanto modificato per le sue qualità.

Pensiero assurdo di Obbesio sulla materialità dell'anima, confutato.

9. Quindi si può conchiudere quanto sia andato lungi dal vero Tommaso Obbesio nel suo Leviathan (P. I, cap. 1) affermando che la sensazione

e la fantasia consiste in un puro movimento del cuore, nel resistere alla pressione che riceve dagli oggetti esterni. Ecco le sue parole: *Causa sensionis est externum corpus, sive objectum, quod premit uniuscujusque organum proprium, vel immediate, ut in sensu tactus et gustus, vel mediate, ut in visu, auditu, olfactu, et premendo (mediantibus nervis et membranis) continuum efficit motum introrsum ad cerebrum, et inde ad cor; unde nascitur cordis resistentia et contrapassio seu ἀντιτυπία, sive conatus cordis deliberantis se a pressione per motum tendentem extrorsum; qui motus propterea apparet tamquam aliquid externum, atque apparitio haec sive phantasma est id quod vocamus sensionem.* Se tutt'altro che un materialista si facesse ardito di proporre cotali stravaganze, vorrebbono pure, e con gran ragione, i liberi pensatori che loro si spiegasse come il cuore nel sentire il suo conato, e la resistenza che oppone alla pressione degli oggetti esterni, e la forza che fa per liberarsene, pure non sente, nè conato, nè resistenza, nè forza, ma vede un cavallo, sente un concerto, gusta un liquore: vorrebbono intendere, come può farsi che nella pressione che riceve il cuore, e nella resistenza che fa, niente intervenendo di simile all'apparenza di un cavallo o d'un palazzo, cotesta resistenza rappresenti un cavallo ed un palazzo, e sia essa stessa l'apparenza d'un cavallo e d'un palazzo. Se uno che difende la Religione dicesse simili cose, quale ridicolo non vi spargerebbono essi sopra; e con quanta serietà non direbbono che non bisogna fidarsi delle ipotesi arbitrarie, e che egli è da filosofo il non ammettere cosa alcuna che non sia debitamente appoggiata all'esperienza ed all'osservazione? Ma tra

gl'increduli accade spesse volte che i sogni di un materialista divengono fatti certi ed incontrastabili, onde Obbesio è riputato gran filosofo, e Pascal un puro visionario. Ma seguitiamo il ragionamento di quell'Autore. *Et quantum ad oculum* (*sensio*) *lumen dicitur, vel color: quod attinet ad aurem, sonus: ad nares, odor: ad palatum, sapor: et ad reliquum corpus, calor, frigus, durities, mollities, et cetera pertinentia ad sensum tactus. Quae qualitates omnes nominari solent sensibiles, et sunt in ipso objecto nihil aliud, praeter materiae motum, quo objectum in organa sensuum diversimode operatur. Neque in nobis aliud sunt, quam diversi motus. Motus enim nihil generat, praeter motum. Et apparitiones illae tum vigilantibus, tum dormientibus mera sunt phantasmata.* Dice Obbesio che il moto niente produce, se non un altro moto: *Motus nihil generat, praeter motum.* E qui parla del moto propriamente detto di traslazione, cagionato dall'impulso dell'oggetto esterno, e propagato per mezzo de' nervi e delle membrane fin al cervello ed al cuore, come si vede nel principio del testo qui riportato. Onde si possono formare questi argomenti: il moto non può produrre altro, se non che il moto, o sia una traslazione di luogo. Dunque il movimento dell'oggetto esterno comunicato all'organo, e propagato fino al cuore, non può produrre in esso che un commovimento, quale farebbesi in una corda di violino. Ma una sensazione di bianco e di dolce non è formalmente un puro commovimento di vibrazione. Dunque bisogna dire, o che il moto può produrre altro che moto contro una universale esperienza; o confessare che il moto non genera la sensazione del bianco, del dolce, ec. Oltre a ciò, se le diverse sensazioni non fossero

in noi che differenti moti, come dice Obbesio, ne seguirebbe che le sensazioni che riceviamo per differenti sensi, come il bianco, il dolce, sarebbono diverse unicamente per la differenze che può ricevere il moto locale e corporeo, che tutte si riducono alla massa, alla velocità ed alla direzione. Ma questo è impossibile; perchè coteste differenze non essendo che del più e del meno, possono tutte aver luogo nella impressione che si riceve per un solo senso; onde le impressioni che si fanno sul palato, potendo variare all'infinito, la sensazione della bianchezza, che non è che un certo moto, potrebbe essere prodotta per una data impressione sul palato. Dunque falso è il sistema di Obbesio.

Argomento in favor dell' immaterialità dell' anima, tratto dall' omogeneità de' sensi esterni ed interni, e dalla eterogeneità del moto e del pensiero.

10. Un altro argomento non men robusto, e forse più chiaro contro i materialisti, parmi che possa dedursi dalla omogeneità di sostanza che vi ha tra gli organi de' sensi che ricevono l'impressione degli oggetti esterni, e tra gli organi interni, dal commovimento de' quali vogliono che nasca il pensare, e prodotta sia la sensazione e l'apparenza ideale degli oggetti. La sostanza midollare del cervello, o la callosa, o la pia, o la dura madre, o qualunque altro siasi, secondo i materialisti, l'organo che ha toccato e scosso per la impressione del movimento continuato dal senso esterno fino ad esso, produce la sensazione ed il pensiero; quella qualunque sostanza del cervello non è altro che un complesso di vasi deferenti un umore separato dal sangue, di fibre, di membrane, di tuniche, di glandole, ec.; siccome ancora l'organo esterno del senso, l'occhio, per esempio, è un complesso di vasi, di umori, di membrane, di fibre, le quali finalmente vanno a spargersi col nervo ottico nella massa del cervello, onde deri-

varono; talchè quantunque la struttura e disposizione delle parti dell'uno sia molto diversa dalla struttura e disposizione delle parti dell'altro complesso, la materia però e la sostanza di queste parti non tralascia di essere omogenea nell'uno e nell'altro complesso, voglio dire che non sono di genere del tutto diverso; poichè lo stesso nervo ottico, per mezzo di cui si fa la comunicazione del senso esterno all'interno, non è altro che una diramazione della sostanza del cervello che si spande nell'occhio. Ora consideriamo un poco quanto la esperienza insegna che accade nella visione. Partono da ogni punto dell'oggetto raggi di luce divergenti: entrano per la pupilla, si rifrangono penetrando per li tre umori, e vanno dipingere sopra la membrana sottoposta l'immagine dell'oggetto onde partirono: questa membrana, percossa da' raggi, comunica il suo commovimento, sia per mezzo delle fibre onde è tessuta, sia per mezzo dell'umore che contiene lungo il nervo ottico; e questo commovimento, portato alla sorgente de' nervi, è seguitato dalla visione dell'oggetto che rimane al di fuori. Non starò qui ad avvertire una cosa notissima, che la visione non si fa per mezzo della immagine che i raggi dipingono sulla membrana che tapezza il fondo dell'occhio; poichè quantunque si faccia egregiamente questa pittura in un occhio sanissimo, basta che il nervo ottico sia ostrutto, perchè resti la visione impedita del tutto. Ciò supposto, dirò così: se la dilicata struttura dell'organo, se la sottigliezza delle particelle, se una squisita dose di movimento può alcun poco contribuire ad organizzare una sensazione ed un pensiero, gran meraviglia per certo che nel penetrare che fanno i sottilissimi raggi della luce per un organo così

squisitamente lavorato, e d'una struttura sì mirabile qual è l'occhio, e nel commovere e fare tutta vibrare quella struttura, delineando una bellissima immagine dell'oggetto; pure in tutto ciò non si desti un minimo vestigio di sensazione e di pensiero, e si verifichi esattamente il detto di Obbesio, *motus nihil generat, praeter motum.* I raggi muovono l'occhio, e l'occhio è mosso; ecco il tutto. L'ultima membrana dell'occhio nel commoversi commove il nervo ottico: e questa non è neppure una sensazione nè un pensiere, egli è un commovimento; nè può questo commovimento essere altro, se non ciò che egli è, cioè un commovimento e non altro. Comunica il nervo ottico questo suo commovimento ad una sostanza omogenea entro il cervello, dal quale esso deriva; nè altro le comunica, poichè non può comunicarle se non ciò che esso ha ricevuto, e che non ha ricevuto se non una pura impressione di moto, in cui non vi era ancora il menomo vestigio di sensazione e di pensiero. E qui si vorrà che cotesto commovimento, ricevuto in una sostanza omogenea al nervo ottico, non sia un commovimento, ma un effetto eterogeneo, una sensazione, un pensiero, un'idea, l'intelligenza? Se si vuole che un commovimento sia un pensiero, sarà dunque vero che una cosa è ciò che ella non è; poichè altra cosa è un commovimento, altra cosa un pensiero. E poi se il commovimento nella struttura dell'occhio e del nervo ottico non può produrre, fuor solo effetti puramente omogenei ad un complesso di parti messe in moto, cioè vibrazione, tremore, scossa, cangiamento di figura e di sito; egli è chiaro che il commovimento in una parte omogenea, e solo differente per la struttura, non dovrà produrre se non che effetti le cui differenze

non siano di altro genere, ma soltanto corrispondenti alla diversità della struttura; voglio dire diverso cangiamento di figura e di sito, ma sempre cangiamento, e puro cangiamento di figura e di sito. Dunque l'omogeneità degli organi de' sensi e del complesso, che forma la sostanza del cervello, e l'impossibilità provata sia per la ragione e sia per l'esperienza, che un qualunque moto nella struttura dell'organo esterno produca mai una sensazione ed un pensiero, prova la stessa impossibilità d'una qualunque parte della sostanza del cervello, e per conseguenza che l'intelligenza ed il pensiero non ha organo corporeo da cui sia prodotto, come da propria cagione ed in cui sia inerente, qual modo e determinazione del medesimo. E certamente se vi hanno due cagioni omogenee *A* e *B*, e se vi hanno due effetti del tutto eterogenei *C* e *D*, egli è chiaro che se *A* non può mai produrre che *C* e non mai *D*, neppure *B* potrà mai produrre *D*, ma solo potrà produrre un effetto *E*, il quale avrà lo stesso rapporto a *C*, che *B* ad *A*: onde essendo *B* omogeneo ad *A*, e soltanto differente in alcune determinazioni, così sarà *E* rispetto a *C* (1).

(1) Per togliere dall'argomento apportato sopra ogni ambiguità, dico omogenee o d'un medesimo genere due cose *A* e *B*, quando per una semplice mutazione l'una può passare nel genere dell'altra. Così la sostanza degli organi esterni e quella degl'interni nutricandosi, e constando per conseguenza delle parti di un medesimo alimento, dico che la sostanza de' primi è omogenea a quella degli altri, perchè le parti di cui constano erano egualmente capaci di ricevere la mutazione richiesta per formare la sostanza di questi. Per lo contrario dico che un pensiero ed un movimento sono eterogenei, perchè qualunque mutazione facciasi in un movimento sia nella velocità, sia nella direzione, non perciò si accosta di più l'idea del movimento all'idea del pensiero.

§ II.

Della nozione della sóstanza e del modo.

11. Dalla riflessione che io fo sulle idee, che la sensazione mi dà de' corpi e delle lor qualità, nasce in me distinta la nozione astratta della sostanza e del modo in generale, la quale serve indi a condurre lo spirito sicuramente nella investigazione di molti particolari. E certamente osservando io la carta su cui scrivo e la piuma con cui scrivo, e l'una paragonando coll'altra, intendo chiaramente che la carta non dipende nel suo essere dalla piuma, sicchè cessando di essere la piuma, debba cessare d'essere altresì la carta, e *vice versa*: anzi vedo l'essere dell'una, essere del tutto distinto dall'essere dell'altra, e tanto la piuma, quanto la carta aver la sua esistenza propria, sicchè l'una non esista nell'altra. E pertanto io dico che la carta è una cosa, e la piuma un'altra cosa, e che la carta e la piuma sono due cose distinte.

Ma se rifletto alla figura della carta, paragonandola colla carta stessa, io intendo facilmente che la figura della carta non è, come la piuma, una cosa distinta da essa; che cotesta figura non potrebbe staccarsi dalla carta ed esistere da per sè, come la piuma esiste da per sè, ma che la carta esistendo da per sè, ed in una maniera differente dal modo con cui esiste la piuma od altra cosa, la figura non è altro se non che una delle maniere o un modo con cui esiste la carta.

È dunque assai diversa la nozione di una cosa, e la nozione del modo con cui esiste una cosa.

E per esprimere e significare con termini convenienti coteste differenti nozioni, si chiama sostanza tutto ciò che si concepisce aver la sua propria esistenza distinta da quella di qualunque altra cosa, quale è la piuma relativamente alla carta, ec. E ciò che si concepisce non aver esistenza propria, non esistere da per sè, come la figura relativamente alla carta medesima, si chiama non già sostanza, ma modo, qualità o modificazione della sostanza.

Carattere della sostanza e del modo, fondamento comune delle definizioni di pressochè tutti i filosofi.

12. Questa caratteristica nozione della sostanza e del modo risalta così vivamente agli occhi, che ha servito di fondamento a pressochè tutte le definizioni che ne han recato i diversi filosofi. *Substantia est ens reale per se subsistens,* dice la scuola di Conimbria, una delle più colte tra le scolastiche; *idest,* come soggiugne, *non existens in alio, ut in subjecto inhaesionis.* Il celebre Gio. Einecciò ne' suoi Elementi di Filosofia, *substantiae sunt,* dice, *quae per se et seorsum subsistunt, modi, affectiones et attributa, quae in substantiis occurrunt, et ex iis mente abstrahuntur.* Il Gravesande nella sua Introduzione alla Filosofia, parte I, cap. 1, distingue anche esso la sostanza dal modo per l'esistenza propria che hanno le sostanze, e la quale i modi non hanno. Il Volfio nella sua Ontologia avendo definita la sostanza *Subjectum perdurabile et modificabile*, mostra, come questa definizione conviene perfettamente con quelle degli Scolastici e de' Cartesiani. Dal che appare che la definizione Cartesiana non è altra in fondo che la definizione comune della sostanza, e che soltanto potrebbesi dire che gli Scolastici col dir semplicemente la sostanza essere ciò che esiste da per sè, l'accidente, ciò che esiste in un'altra cosa, non appresentavano forse

con bastevole chiarezza il carattere, per mezzo di cui lo spirito dee distinguere l'una dall'altro: laddove Cartesio, seguendo la distinzione che la riflessione o il sentimento interno ci manifesta tra le nostre idee, deduce da una tale differenza un carattere preciso che rende cotesta distinzione più chiara e più netta. Quando io penso alla figura sferica, io vedo chiaramente che questa figura non può esistere da per sè, e che è d'uopo che esista in un soggetto, come nell'avorio: capisco chiaramente che l'avorio venendo a perdere la sua esistenza, la figura sferica di esso sarebbe perciò annientata, e che così non ha una esistenza sua propria, la quale possa conservare. Ma nel vedere una palla d'avorio su di un tavolino, e nel comparare l'una con l'altro, capisco altresì chiaramente che l'esistenza della palla non dipende dall'esistenza della tavola, e che venendo a mancare questa, tutto ciò che potrebbe accadere alla palla, sarebbe il cadere, ma che perciò non perderebbe la sua esistenza. Io vedo dunque, per la comparazione di coteste idee, che la figura debbe essere inerente in un soggetto per esistere, che la sua esistenza non è distinta da quella del soggetto, che in fine ella è soltanto una maniera di esistere del soggetto: e che per lo contrario la palla non ha bisogno, per esistere, di essere inerente in un qualunque soggetto, e che ha l'esistenza sua propria distinta dall'esistenza di qualunque altra cosa.

Ecco pertanto due categorie ben differenti e ben distinte. Tutto ciò che si concepisce dee riferirsi all'una o all'altra, essendo vero, per lo principio di contraddizione, che tutto ciò che si concepisce ha o non ha una esistenza propria. Chiamasi sostanza tutto ciò che si comprende nell'una

di queste categorie, modo, tutto ciò che si comprende nell'altra. La denominazione è arbitraria, ma la distinzione della cosa è reale, essendo fondata su di una distinzione reale tra le nostre idee, distinzione di cui non possiamo non essere consapevoli a noi medesimi, e che può dirsi una verità d'esperienza.

Quando pertanto si sente dire da alcuni gravi e profondi filosofi, che non sappiamo in niun conto cosa sia sostanza, è da guardarsi che non ci lasciamo ingannare da un equivoco. Imperocchè se si tratta soltanto della nozione della sostanza considerata nella sua relazione ed opposizione a quella del modo, non possiamo desiderarla nè più chiara, nè più distinta: laonde il detto di que' filosofi dee riferirsi alla sostanza in quanto si prende talvolta per l'essenza o interna costituzione delle cose, la quale di fatto ignoriamo per lo più. Ma che la nozione in generale della sostanza e del modo non sia punto recondita, si può far manifesto per questo, che non diremo mai che la rotondità sia una sostanza, ed una palla di cera sia un modo: non per altro certamente, se non perchè sarebbe altrettanto impossibile di concepire la palla inerente in altro soggetto qual modificazione di esso, quanto il concepire una rotondità staccata da qualunque soggetto, ed esistente da per sè. Che se mi vien dimandato in seguito qual sia la cosa per cui la cera è una tal sostanza in particolare, ed in che sia essenzialmente differente dall'avorio, io confesso che ciò mi è del tutto ignoto. Ma nel farmisi una tal quistione è da avvertirsi che non più da me si richiede la nozione della sostanza in generale, ovvero il carattere per cui posso distinguere quella dall'accidente, ma che oltre ciò si vuole che io spieghi in che con-

sista l'essenza di una sostanza particolare: in che consista, per esempio, l'essenza del grano, o sia qual modificazione particolare debba avere la materia per esser grano, ed in che differisce dalla modificazione, di cui si veste in seguito quando si converte in sangue; ed in che pertanto consiste l'essenza di questa nuova sostanza. Ora egli è chiaro che la nostra ignoranza intorno alle particolari essenze delle cose non pruova già in alcun conto che non abbiamo alcuna idea della sostanza in generale. Ed è soltanto rispetto all'essenze particolari che è vero quanto dice Locke, e dicono tutti, che non conosciamo le sostanze se non per mezzo delle loro qualità.

Io qui mi farò lecito di proporre un mio riflesso nato dalla considerazione delle qualità de' corpi; non perchè sia necessario per istabilire le cose importanti, che sono l'oggetto di questa Dissertazione, ma perchè sembrami entrare naturalmente nelle teorie delle qualità. Confessa, anzi prova diffusamente il Desagulier, dopo molti altri filosofi, che le qualità de' corpi onde procede quella maravigliosa varietà che li distingue, non suppongono alcuna differenza essenziale ne' primi elementi componenti, ma solo una diversa disposizione de' medesimi, poichè veggiamo farsi trasmutazioni di corpi differentissimi, come del legno in fiamma, del grano in sangue ed in carne. Da ciò due cose parmi che si possano dedurre: la prima, che se ne' differenti corpi componenti l'Universo si togliesse a tutti quella particolare tessitura, disposizione, configurazione di parti onde risultano le loro differenze, tutti si risolverebbono finalmente in una massa perfettamente omogenea. E questa massa non sarebbe altro che una massa uniformemente stesa ed impenetrabile; poichè nel

togliere le particolari configurazioni che abbiamo detto, onde risultano le particolari qualità, quello solo potrebbe e dovrebbe rimanere, su di cui sono fondate tutte le differenze di configurazione, cioè uno steso impenetrabile; essendochè ogni particolare configurazione non è altro che una particolare determinazione di una parte dello steso.

Ma una volta che si fosse fatta la risoluzione de' corpi ad una tale massa omogenea, pare che non potrebbe questa più risolversi in altro. Già l'impenetrabilità non se ne potrebbe disgiugnere, come può apparire per l'argomento apportato sopra (num. 3) preso da Locke: neppure lo steso è capace di ulteriore risoluzione, poichè ogni parte dell'esteso è anche estesa, come dimostrano i Geometri, e sì anche perchè lo steso è di sua natura determinato per le tre dimensioni, come dimostra Galileo tra gli altri, la cui dimostrazione fu già portata da S. Tommaso pressochè ne' medesimi termini ne' suoi Commentarj sopra Aristotile; e come può constare ancora per l'argomento preso dallo spazio accennato (num. 4).

La seconda cosa che può dedursi dal principio sovrapposto, si è che le qualità de' corpi, per cui differiscono gli uni dagli altri, sono inerenti alla superficie de' medesimi, o delle particelle componenti; poichè tutte le diverse configurazioni e disposizioni, per cui le particelle prime componenti differiscono le une dalle altre senza alcuna diversità essenziale, come dice il Desagulier, non possono appartenere che alla superficie delle medesime. Di più, nelle superficie termina l'impressione che i corpi fanno gli uni sugli altri toccandosi, e nelle superficie pertanto hanno da terminarsi le mutazioni che indi seguono.

Quindi pare che non sia filosofico il ragiona-

mento di alquanti celebri scrittori, i quali dicono che le sostanze de' corpi ci sono ignote, perchè nè la vista nè il tatto può penetrare ciò che v'ha entro i corpi, e che sta sotto la superficie cui sono inerenti le loro qualità. Se volessero dire soltanto che il senso non può penetrare le differenze delle minime particelle componenti l'oro e l'avorio per esempio, e che però c'è ignoto l'essenziale costitutivo dell'oro in quanto è oro e differisce dall'avorio, avrebbono tutta la ragione. Ma questo non risguarda la sostanza de' corpi e della materia in sè stessa, la quale è la medesima nell'oro e nell'avorio. E di questa pure vogliono che s'intenda ciò che essi dicono che c'è ignota, perchè i sensi non possono penetrare l'interno del corpo e quello che si sta nascosto sotto la superficie. E questo è il ragionamento che parmi poco filosofico per questa ragione, che per la conoscenza della sostanza de' corpi suppone la necessità di una condizione ripugnante in sè stessa; essendochè ogni senso non ricevendo la sua impressione che per mezzo di un contatto, e 'l contatto non potendosi fare che fra le superficie, egli è impossibile che il senso possa terminarsi oltre la superficie, e penetrare nell'interno che sta sotto di quella nascosto. Però ciò che si sta sotto la superficie non può mai essere oggetto del senso, ma solo dell'intelligenza. Nè perchè il senso non possa penetrarlo, segue che sia impervio all'intelligenza; mentre per la natura stessa dello steso vien determinato essenzialmente ciò che può essere circoscritto da una superficie. Indi appare che la sostanza in sè stessa non può mai essere oggetto del senso, ma bensì ed essenzialmente della sola intelligenza. E perchè gli oggetti della sola intelligenza pajono cose

astratte, e non appresentano un corpo sensibile da potersi toccare colle mani, indi anche avviene che uomini nel filosofare unicamente occupati dell'esercizio di osservare, cioè di adoperare l'occhio ed il tatto con qualche regola di calcolo e di geometria, per misurare la quantità degli effetti osservati, entrino facilmente in questo pensiero, che tutto ciò a cui non può giungere l'acutezza del microscopio, ed a cui non si possono applicare i numeri o le lettere, non abbia esistenza veruna, e sia anzi parto dell'immaginazione, che oggetto dell'intelligenza.

Confutazione del sistema di Benedetto Spinosa.

E qui parmi che opportuna mi si appresenti l'occasione di provare ciò che dissi nel mio Ragionamento preliminare dello ingannevole metodo dello Spinosa nel proporre definizioni ed assiomi determinati in apparenza, ma realmente ambigui e falsi; onde avviene che nel leggerli in fronte dell'opera, lo spirito interpretandoli nel senso giusto che appresentano, li riceve ed approva per veri; e poi nel corso dell'opera, veggendogli applicati ad un caso particolare, e non accorgendosi che nell'applicazione Spinosa sostituisce destramente il senso falso, che non erasi scoperto sul principio, rimane ingannato, e stima provato in virtù d'un assioma, che egli crede vero ciò che punto non deriva da quell'assioma nel senso in cui lo riconosce per vero.

Ambiguità nella definizione della sostanza recate dallo Spinosa.

13. Spinosa così definisce la sostanza: *Per substantiam intelligo id quod in te est, et per se concipitur: hoc est id cujus conceptus non in-*

diget conceptu alterius rei, a quo formari debeat. Molti hanno creduto che questa definizione fosse quella stessa che ha recato il Cartesio, la quale per altro non è punto differente dalle altre definizioni comunemente apportate nelle scuole de' filosofi. Ma molto bene scoprì di già l'inganno lo Eineccio, il quale avendo recato della sostanza la definizione che abbiamo riferita sopra, soggiunge, come per modo di corollario: *Pessime ergo Benedictus Spinosa substantiam definit rem a se subsistentem. Unde totum pantheismi systema uni huic falsae definitioni inaedificatum sua mole ruit.*

Laonde si vede manifestamente che sotto le parole adoperate dallo Spinosa, *id quod in se est,* si ascondono due sensi; quello che corrisponde alla particola *per se* nel senso degli Scolastici, e quello che corrisponde alla particola *a se* nel senso de' medesimi. Nel primo senso, *quod in se est,* non significa altro, se non che la sostanza non esiste inerendo in un soggetto, come la rotondità nella cera. E questo senso è buono e legittimo: e siccome è il primo che appresentasi allo spirito, è facile che uno si fermi in quello, senza sospettar dell'altro che sta nascosto, e così accetti per buona la definizione. Ma dalla definizione presa in questo senso non segue, nè può seguire mai, che una sostanza non possa essere prodotta da un'altra sostanza, e che tutto ciò che è sostanza debba esistere necessariamente, come inferisce di poi Spinosa.

Ma prendendo *quod in se est* per l'equivalente di ciò che gli Scolastici dicono *a se,* va egregiamente il discorso, per mezzo di cui Spinosa inferisce le dette proposizioni: ma chi non vede che in questo caso egli suppone ciò che è in

quistione, e mette subito per primo principio che la sostanza è *id quod est a se?* cosa che non gli verrà conceduta da niuno, che egli nè prova, nè può provare, contentandosi di scaltramente insinuarla col favor dell'ambiguità del termine usato *quod in se est.* Darò in seguito una pruova convincente che Spinosa per nome di sostanza intendea tutt'altro che ciò che dicesi aver l'esistenza o esistere per sè, siccome dovea intendere tutt'altro, per dedurne le conclusioni sulle quali fonda il suo sistema: dalla qual pruova altresì apparirà che Spinosa niente intendea e niente potea intendere per lo nome di sostanza.

La stessa ambiguità si dimostra nella seconda parte della definizione: *Hoc est id cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.* Bella spiegazione che ha bisogno di un Edipo! Chi sarà così buono da credere che Spinosa non avesse potuto o saputo spiegarsi più chiaramente, se non avesse voluto ingannare i suoi leggitori? Cosa dunque intende Spinosa per quella orditura di parole così destramente composte? Se intende che il concetto che rappresenta una sostanza non include formalmente il concetto di una qualunque altra sostanza, come, per esempio, che il concetto che rappresenta un oriuòlo, non racchiude il concetto dell'artefice che il formò, questo gli si accorderà di buon grado; ma da questo mai Spinosa potrà dedurre alcuna delle sue conclusioni. Se intende che il concetto d'una sostanza non mai racchiude alcuna idea relativa al concetto di un'altra sostanza; talchè dato il concetto di una sostanza, o di ciò che esiste per sè, lo spirito non possa mai per via di questo concetto ravvisare alcuna relazione tra questa sostanza ed una qualunque

altra sostanza; in tal guisa che il concetto d'una sostanza escluda qualunque rapporto ad altra sostanza; allora potrà Spinosa da questo principio inferire tutto ciò che vorrà; ma nel porlo, dice una cosa contraria al senso comune, falsa in sè stessa, e, ciò che è più bello, si contenta di dirla, e dirla come un principio evidente che non abbisogna di pruova.

14. Siegue la stessa ambiguità negli assiomi che vengono appresso: veggiamo questi due: *effectus cognitio a cognitione caussae dependet, et eamdem involvit.* Ecco il IV; ma fermiamoci alquanto. Non è questo un assioma di geometria da concedersi ad occhi chiusi. Se Spinosa intende che una cosa non può essere conosciuta in qualità di effetto, senza la conoscenza della cagione, egli dice bene; perchè la nozione dell'effetto è relativa alla nozione della cagione. Se vuole poi che una cosa, la quale è veramente l'effetto di una cagione, non possa essere conosciuta in sè stessa, senza che attualmente si conosca la cagione, Spinosa s'inganna. Non posso, egli è vero, conoscere un oriuolo in qualità d'artefatto, senza che mi si desti nell'animo la nozione di un qualche artefice; ma posso conoscere un oriuolo in sè stesso, senza pensare attualmente che esso sia un effetto, e senza che sia bisogno che nella cognizione che ne ho v'entri la cognizione dell'artefice.

Ambiguità negli assiomi rapportati dallo Spinosa.

Ecco il V assioma: *Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit.* Nulla dirò dell'affettata oscurità che si scorge anche in questo assioma; e pregherò soltanto che si giudichi se quell'assioma debba tenersi in conto di una verità ir-

refragabile, quando non significhi altro, che questa proposizione; cioè che ogni qualche volta una cosa può essere intesa da sè sola, senza che per intenderla, e per formarne un concetto, lo spirito debba farvi entrare il concetto di un'altra cosa; allora quelle due cose non più possono avere niente di comune; cioè non avere alcuna relazione l'una all'altra. Cosicchè se si può avere il concetto d'un oriuolo, senza pensare attualmente all'artefice, non vi sia più relazione alcuna tra l'oriuolo e l'artefice, che questo è appunto il senso dell'assioma dello Spinosa; poichè le proposizioni che egli pretende provare in virtù dell'assioma V, suppongono un tal senso, senza di che non ne seguirebbono in alcuna maniera.

Ora veggiamo come Spinosa procede nel corso delle sue dimostrazioni.

Propositio II.

15. *Duae substantiae diversa attributa habentes* (per attributo, dice lo Spinosa che intende l'essenza, senza spiegare cosa intenda per essenza) *nihil inter se commune habent.*

Demonstratio.

Sofismi di Spinosa.

Patet ex defin. III: unaquaeque enim in se debet esse, et per se debet concipi, sive conceptus unius conceptum alterius non involvit. Dunque perchè un oriuolo esite *per se*, in quanto che non esiste in un soggetto, come la rotondità nella cera, e si può concepire senza che nel concetto di esso entri il concetto dell'artefice, non vi sarà niente di comune nè alcuna relazione tra l'oriuolo e l'artefice.

PROPOSITIO III.

Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest.

DEMONSTRATIO.

Si nihil commune cum se invicem habent, ergo (per axioma V) nec per se invicem possunt intelligi; adeoque (per axioma IV) una alterius causa esse non potest. Ecco tutta la dimostrazione. Se due cose niente hanno di comune, l'una non potrà essere intesa per via dell'altra. Dunque l'una non potrà essere cagione dell'altra in virtù dell'assioma IV sopra riferito; cioè, che la conoscenza dell'effetto dipende dalla conoscenza della causa. Dunque perchè l'effetto non può essere conosciuto come effetto senza cognizione della causa, conchiude Spinosa che se una cosa può essere concepita per sè sola, senza che nel concetto di essa vi entri formalmente il concetto di un'altra, l'una non può essere cagione dell'altra; cioè perchè l'oriuolo può essere concepito, senza che nel concetto ed idea che formalmente rappresenta l'oriuolo, vi entri il concetto dell'artefice, non potrà l'artefice essere cagione dell'oriuolo.

Ma mi dirà taluno: Spinosa non dice tanto. Rispondo: Spinosa non mostra ancora di voler dir tanto. Ora la proposizione VI metterà in chiaro il suo sentimento e la robustezza delle sue dimostrazioni.

PROPOSITIO VI.

Una substantia non potest produci ab alia substantia.

Demonstratio.

Demonstratur hoc etiam facilius ex absurdo contradictorio: nam si substantia posset ab alia produci, ejus cognitio a cognitione suae causae deberet pendere (per axioma IV); adeoque per defin. III non esset substantia.

Chi non scorge qui manifestamente il paralogismo di Spinosa tutto fondato sull' ambiguità osservata sopra? *Se una sostanza*, dice egli, *potesse essere prodotta da un' altra, la sua cognizione dipenderebbe dalla cognizione della causa, per l'assioma IV*. Ma io distinguo: se quella sostanza fosse conosciuta in quanto prodotta, la sua cognizione dipenderebbe dalla cognizione della causa; questo è vero, e questo solo si può provare per l' assioma IV; ma non vi ha ripugnanza che una sostanza prodotta da un' altra sia conosciuta in sè stessa senza rispetto alla sua causa, o almeno questa ripugnanza non è dimostrata per l'assioma IV. Talchè può stare l' assioma IV, e stare insieme questa proposizione, che una sostanza essendo stata prodotta da un' altra, lo spirito può formarsi un' idea di quella, senza che in quel concetto vi entri quello della sostanza producitrice. *Epperò* (segue a dire Spinosa) *se la cognizione dell' una dipendesse dalla cognizione dell' altra, quella più non sarebbe sostanza, per la defin. III sopra riferita*. Distinguiamo qui ancora: se la cosa supposta prodotta da un' altra non potesse intendersi senza quella, siccome non può la rotondità intendersi che esista staccata da per sè, e senza un soggetto cui sia inerente, allora egli è vero che quella cosa non sarebbe una sostanza, e questo solo prova la defin. III presa nel senso naturale che appresenta. Ma da questo, che l'effetto,

come effetto, non possa essere inteso senza una cagione, per la necessaria relazione che vi ha tra l'uno e l'altra, segue forse che l'effetto non possa intendersi, senza che s'intenda inerente nella cagione, e che il concetto dell'effetto abbia la stessa dipendenza dal concetto della cagione, che il concetto del modo ha dal suo soggetto? Non già. Eppure questo vi vorrebbe, perchè dal dipendere la cognizione dell'effetto dalla cognizione dalla causa, potesse conchiudere Spinosa che all'effetto non si conviene la definizione della sostanza. Dunque la definizione escludendo soltanto un genere di dipendenza, che è quello del modo relativamente al soggetto, e nell'assioma trattandosi d'una dipendenza del tutto diversa, è manifesto che Spinosa introduce quattro termini nel suo sillogismo. E certamente ecco il sillogismo di Spinosa ridotto in forma sotto due aspetti: La sostanza s'intende per sè, e senza di altra cosa: l'effetto non s'intende per sè, e senza la cagione: dunque ciò che è sostanza non è effetto. La maggiore si prova per la definizione, la minore per l'assioma. Ma io credo che niun dubbio possa rimanere, che nella definizione e nell'assioma interpretati nel senso naturale che appresentano, per cui vengono approvati da chi legge, ben diversa è la significazione del termine *intendersi per sè*. Nella maggiore *l'intendersi per sè* si oppone a ciò che non può intendersi esistere, se non in un soggetto cui sia inerente; nella minore *l'intendersi per sè* significherebbe che l'effetto può essere conosciuto come effetto senza relazione alla cagione. Dunque *l'intendersi per sè*, che è il mezzo termine del sillogismo, ha doppio significato. Ecco il sillogismo in altro aspetto: La sostanza non *dipende* nell'esistere da altra cosa: l'effetto nell'e-

sistere *dipende* dalla cagione. Dunque ciò che è effetto non è sostanza. È chiaro che il termine *dipendere* nella maggiore significa l'inerenza formale d'un modo nel suo soggetto: nel qual senso è verissimo il dire che la sostanza non dipende da altra cosa, come di fatto l'oriuolo in questo senso non dipende dall'artefice, poichè l'oriuolo non sta nell'artefice come la rotondità nella cera. Nella minore il termine *dipendere* significa l'influenza che riceve l'effetto dalla cagione per esistere; nel qual senso è falso che l'oriuolo non dipenda dall'artefice. Dunque la dipendenza dell'effetto della cagione non è opposta all'indipendenza *formale*, proprio carattere della sostanza. Epperò non ha provato punto Spinosa che una sostanza non possa essere prodotta da un'altra.

Altri sofismi.

16. In simil guisa è tessuto tutto il progresso delle supposte dimostrazioni dello Spinosa. Ridicoli sono in vero gli scherzi (chè al certo tutto quell'apparato di dimostrazione non merita il severo nome di raziocinio) che e' fa sul termine *infinito*, per provare che ogni sostanza debba essere infinita, che però non può darsi che una sola sostanza: che questa essendo *assolutamente* infinita, è indivisibile, ch'è di estensione infinita, ec. Per provare teoremi di tanta importanza Spinosa premette una definizione dell'infinito tutta fabbricata a suo modo, cioè che *l'infinito sia quello che non è terminato da un'altra cosa della medesima natura*. Quindi (Propos. V) pretende provare che non si possono dare due sostanze della medesima natura o attributo (il che per ora gli si conceda, benchè certamente da lui non provato): ecco provati tutti li teoremi suddetti: *Non potendovi essere due sostanze della medesima natura, una sostanza non può essere*

terminata da un' altra cosa del medesimo genere. Dunque ogni sostanza è infinita. Lo spirito de' poco accorti sostituisce in questa conclusione la volgare ed usitata significazione della voce *infinito*, e crede per conseguenza provato in virtù del discorso di Spinosa, che realmente non possa esistere che una sola sostanza d' estensione infinita, quale si concepisce da molti lo spazio puro. Laddove sostituendo nella proposizione di Spinosa la sua definizione in luogo del definito, il dire che ogni sostanza è infinita, non vuole dire altro, se non che niuna sostanza è terminata da una cosa del medesimo genere. Nel qual senso il mondo d' Aristotile è infinito; infinito pure sarebbe un atomo Epicureo, che solo esistesse con tutta la sua picciolezza, ec. Epperò da ciò che in un tal senso dicasi la sostanza infinita, non seguiranno mai le cose che ne deduce Spinosa; cioè che la sostanza non possa essere più che una, che sia indivisibile, che sia d' estensione infinita, nel senso in cui volgarmente si nomina infinito lo spazio, ec.

17. Si potrebbe dimostrare con molti altri esempj lo stesso irregolare e sofistico modo di procedere dello Spinosa nel proporre un principio che sotto una nozione giusta, che si appresenta a prima vista, racchiude un altro senso, secondo cui o è falso, o non è provato; ed avendolo con tale artifizio insinuato negli animi de' leggitori, applicarlo indi alle sue conclusioni, non già nel primo senso ed ovvio, ma nell' altro che sta nascosto; laonde compaja dimostrato ciò che in niuna maniera è provato. Ma è bene da osservarsi che volendo ritenere costantemente la significazione data da Spinosa a certi termini, e prendendo alcuni suoi principj e definizioni che pajono vere, nel

Inganno di Spinosa nel trasferire all'attributo la nozione della sostanza.

senso in cui tali appajono, se ne possono dedurre conclusioni diametralmente opposte a quelle di Spinosa. Piace a Spinosa di chiamare attributo ciò che si concepisce come esistente per sè ed in sè, e'l cui concetto non racchiude il concetto di altra cosa. Così Propos. X: *Attributum per se concipi debet.* E nelle lettere II e IV ad Oldenborgo: *Notandum, me per attributum intelligere omne id quod concipitur per se et in se, adeo ut ipsius conceptus non involvat conceptum alterius rei.* Dunque a ciò che Spinosa vuole nominare attributo conviene realmente il carattere della sostanza non solo secondo il comune sentimento de' filosofi, ma anche secondo la definizione dello stesso Spinosa presa nel senso naturale che appresenta. Ora egli vuole che il pensiero e l'estensione siano attributi l'uno e l'altro infiniti, ed esistenti in una sola sostanza ch'egli chiama *Dio.* Dal che segue che il pensiero e l'estensione, sebbene sono chiamati attributi dallo Spinosa, sono realmente sostanze, in virtù della nozione ch'egli attacca a questa voce di attributo; laonde dicendo egli in seguito che questi due attributi esistono uniti in una sola sostanza, egli è lo stesso che se dicesse che due sostanze possono esistere unite e identificate in una terza sostanza, come in proprio lor soggetto. Il che implica contraddizione. E qui osservo che Spinosa col dare all'attributo quella stessa nozione che si rinchiude a prima vista nella definizione ch'egli reca della sostanza, mostra che non prende dunque, come ho detto sopra, il nome di sostanza nel senso che la sua definizione sembra presentare, o, per meglio dire, che niuna nozione gli rimane da potere attaccare a quella sua immaginaria sostanza, in cui fa che risiedono attributi trasformati in sostanze.

18. Spinosa nello spiegare la propos. XI dice *che di qualunque cosa debbesi assegnare la causa o ragione per cui esiste, o non esiste: così s'esiste un triangolo, debbesi dare una ragione o causa per cui esiste; e se non esiste, debbesi anche dare la ragione o causa che impedisce l'esistenza di esso. Questa ragione o causa* (segue a dire) *debbesi contenere nella natura della cosa, o esser fuori di essa. Per esempio, la ragione per cui non esiste un circolo quadrato, si manifesta nella natura di esso; imperocchè implica contraddizione. La ragione per cui esiste la sostanza segue anche dalla sola sua natura, la quale rinchiude l'esistenza, come appare dalla proposizione VII. Ma la ragione per cui un circolo o un triangolo esiste o non esiste, non deriva dalla natura, ma dall'ordine di tutta la natura corporea: dal quale debbe seguire che il triangolo esista necessariamente, o sia impossibile che esista.*

Passo rimarchevole di Spinosa sulle ragioni delle cose.

Esaminiamo ancora questo passo. Dice Spinosa che di qualunque cosa esista o non esista debba darsi la ragione o causa per cui esiste o non esiste. L'una di queste ragioni è presa dalla natura della cosa, e deriva dal principio di contraddizione; l'altra deriva da un principio estrinseco alla cosa, cioè dall'ordine determinato delle cagioni naturali, posto il quale dee la cosa necessariamente esistere o non esistere.

19. Siamo dunque forzati per la dottrina stessa dell'Autore a distinguere due sorta di necessità, le quali essendo realmente differenti, e derivando da diversi principj, è anche bene che si distinguano con diversi nomi. Potremo adunque chiamare necessità metafisica quella che si fonda nella natura stessa della cosa, e deriva dal prin-

Due sorta di necessità da distinguersi in virtù di quella dottrina.

cipio di contraddizione; fisica quella che si ripete dall'ordine della natura o delle cagioni naturali.

Della prima sorta reca Spinosa un esempio chiaro e adattatissimo nella necessaria non esistenza o impossibilità del circolo quadrato. Ma quanto è giusto il primo esempio, altrettanto è assurdo il secondo, cioè che dalla natura stessa della sostanza segua che essa debba esistere. Spinosa per provarla rimanda alla proposizione VII, e però trascriviamola.

Propositio VII.

Ad naturam substantiae pertinet existere.

Demonstratio.

Substantia non potest produci ab alia: erit itaque causa sui, idest ipsius essentia involvit necessario existentiam, sive ad ejus naturam pertinet existere. Quod erat demonstrandum.

Falsità patente del discorso di Spinosa.

Dopo le cose dette innanti sopra la sesta proposizione, *Substantia non potest produci ab alia*, lascio che si giudichi se possa dirsi questa provata in alcun modo, mentre è appoggiata tutta su di un puro sofisma. E pure non provata la sesta, rimane la settima senza prova. Oltredichè, quando si concedesse un antecedente così portentoso, *Substantia non potest produci ab alia*, come farebbe Spinosa a dimostrare la conseguenza, cioè: *Dunque la sua essenza rinchiude necessariamente l'esistenza?* Rimanda egli alla definizione I, che dice così: *Per causam sui intelligo id cujus essentia involvit existentiam; sive id cujus natura non potest concipi nisi existens.* E bene, quando anche si concordasse che una sostanza non può esser prodotta da un'altra; come seguirebbe da ciò, che non si potesse con-

cepire quella sostanza, senza concepirla in quanto esistente? Pecca dunque il discorso dello Spinosa e nel principio e nella illazione.

Procedo innanti. Dice Spinosa nel passo sopra citato, *che quanto ad un circolo o un quadrato, la ragione per cui esiste o non esiste, non deriva dalla loro natura, ma dall'ordine di tutta la natura corporea, posto il quale triangolo dovrà o esistere necessariamente o necessariamente non esistere.* Dunque nell'idea del triangolo esistente non si comprende l'esistenza; altramente la necessaria esistenza del triangolo si ripeterebbe dalla sua natura propria, per la defin. I, e non dall'ordine universale. Parimente l'idea del triangolo non esistente non esclude l'esistenza di sua natura, come il circolo quadrato che distrugge sè stesso, ed ogni idea che vogliasi formare di esso. Dunque il triangolo non esistente, benchè supposto necessariamente non esistere per ragion dell'ordine universale, non è però impossibile della stessa impossibilità ch'è il circolo quadrato, ed ha per conseguenza una sorta di possibilità che non ha il circolo quadrato; cioè la possibilità metafisica, in quanto che la sua idea nè include nè esclude l'esistenza.

La serie de' possibili sempre maggiore della serie degli esistenti.

20. Dal che deduco questo corollario, che nel sistema di Spinosa, e di qualunque altro partigiano della necessità assoluta e fatale, è sempre d'uopo riconoscere che la serie de' possibili è superiore alla serie degli esistenti; poichè molte cose sono necessitate a non esistere, non in virtù d'una impossibilità propria, derivante dalla loro natura, ma dall'ordine delle cagioni. Laonde benchè il detto ordine le renda impossibili ad esistere, non sono però impossibili in sè stesse. E certamente una montagna d'oro non esclude l'esistenza

nel suo concetto, come il circolo quadrato; e però se non esiste, non può mai essere per una impossibilità intrinseca, ma tutt'al più sarebbe per una impossibilità estrinseca. Questo corollario conferma pienamente ciò che è stato detto nello Scolio della Dissertazione precedente, pag. 91.

Dimostrazione contro Spinosa, che le cose componenti l'Universo non esistono per necessità metafisica.

21. Ora confessando Spinosa che si può concepire un triangolo ed un quadrato, senza concepirlo come esistente; e che però la sua esistenza non deriva dalla sua propria natura; io domando a chiunque non ha voglia d'ingannare sè stesso, se non si può nella stessa maniera concepire il Sole, la Luna, la Terra, un cavallo, una pianta, senza concepirli come esistenti? Certamente, sebbene esista e Sole e Luna e Terra, può certamente lo spirito prescindere dalla esistenza loro, e con tutto ciò conservare il concetto che ne ha; siccome io mi formo ugualmente il concetto di una montagna d'oro che non esiste, non meno che di una qualunque altra cosa che esista, come del Pico di Teneriffo. Dunque se ciò solo è cagione di sè stesso ed esiste per sua natura, il cui concetto è tale che necessariamente comprende l'esistenza per la defin. I di Spinosa; si dovrà concludere contro di esso, che niuna delle sostanze o cose o attributi componenti l'Universo esiste per natura e necessariamente.

Dimostrazione contro Spinosa, che l'Universo non può aver un ordine necessario.

22. Ma più forte riuscirà l'argomento trasportando l'esempio del quadrato e del triangolo, recato dallo Spinosa, alla posizione delle cose. Chiunque non voglia ingannare sè stesso, giudichi se la distanza e la posizione del Sole, della Luna, della Terra, e così di tutte le altre parti del mondo, dalla qual distanza e posizione risulta l'ordine universale della natura corporea, sia tale che non

possa intendersi, se non s'intende come attualmente esistente; in tal modo che un Tolomaico, il quale nega l'esistenza del sistema Copernicano, non possa ritenere il concetto di quella distanza e posizione: imperocchè se il Tolomaico intende il sistema Copernicano negandogli l'esistenza, è segno che si può intendere quel tale ordine, senza intenderlo come esistente. Dunque per lo principio stesso di Spinosa, defin. I, quel tale ordine non è determinato ad esistere per sua propria natura: non è cagione di sè stesso, *non est causa sui*. Eppure, secondo Spinosa, di qualunque cosa esiste debbesi dare la ragione, o causa per cui esiste: e questa è o la natura stessa della cosa, o l'ordine universale della natura corporea. Ma l'ordine della natura corporea non esiste, o non è tale, come si è veduto, per propria natura. Dunque bisognerà che l'ordine universale esista in virtù d'un altro ordine universale: il che ripugna, sia perchè si anderebbe all'infinito senza trovar mai la cagion determinante, sia perchè ripugnerebbe che l'ordine universale fosse più d'uno. Dunque l'ordine della natura corporea dovendo avere una ragione o causa per cui sia, e questa causa non essendo nè la natura di esso, nè un altro ordine; è d'uopo che sia un principio superiore, e distinto da tutto l'ordine della natura corporea. Dunque si dà un tale principio, e per conseguenza un vero Dio, checchè ne dica Spinosa.

Però io torno a ripetere, che se volesse taluno appigliarsi alle definizioni ed agli assiomi dello Spinosa, ma con tale legge, che determinato il valor delle voci adoperate nelle definizioni, questo valore e' ritenesse costantemente; e quanto agli assiomi, li prendesse in quel senso che na-

turalmente appresentano e fanno figura di assiomi, cioè di proposizioni che dal comune degli uomini si fanno per sè stesse approvare per vere; e questo senso parimente egli ritenesse invariabile, indi procedesse, siccome ha fatto Spinosa, a volere indi dedurre proposizioni e corollarj, quelli colle stesse definizioni e cogli stessi assiomi, con questa sola condizione di più che ne variasse il significato, verrebbe a stabilire e provare proposizioni direttamente opposte a quelle di Spinosa.

L'unità di sostanza confutata per li principj di Spinosa.

23. E per darne un leggero saggio, qual cosa più facile che il distruggere co' principj di Spinosa quella unità di sostanza su di cui poggia principalmente il suo edifizio? come si può intendere per la propos. XIV e molte altre. Prendo adunque la definizione della sostanza e del modo di Spinosa in quel senso naturale che appresentano a prima vista, e per cui moltissimi, per l'apparente somiglianza ingannati, hanno creduto che fosse la definizione stessa di Cartesio: *La sostanza è ciò che si concepisce per sè stesso, ed esiste da per sè.* Def. III. Il modo è ciò ch' esiste in un altro, cioè nella sostanza, ed è pertanto una affezione o determinazione di essa: *Per modum intelligo substantiae affectiones, sive quod in alio est, per quod etiam concipitur.* Def. V. Da questa definizione inferisco che la sfericità e la figura cubica sono modi di una cosa stesa. Imperocchè la figura sferica e la cubica *sunt in extenso*, sono affezioni e determinazioni dello steso. Dunque, ec., *per def. V.*

Lemma I.

La sfericità e la figura cubica sono incomponsibili ad essere insieme, ed insiememente modifi-

care un soggetto (per soggetto intendo ciò che Spinosa indica colla voce *alio* nella def. V).

DIMOSTRAZIONE.

La figura sferica dee necessariamente esistere in un soggetto, *in alio*, e modificarlo e determinarlo, per la def. V. Ora mentre questo soggetto τὸ *aliud* è modificato per la figura sferica, s'egli fosse insiememente modificato per la cubica, sarebbe insieme sferico, e no 'l sarebbe. Sarebbe sferico per la supposizione; no 'l sarebbe, perchè sarebbe altresì per la supposizione modificato di altra figura che la sferica. Dunque sarebbe insieme sferico, e no 'l sarebbe. Il che ripugna per lo principio di contraddizione. Laonde anche Spinosa riconosce che di natura sua, cioè in virtù dello stesso principio, ripugna un circolo quadrato.

LEMMA II.

Il soggetto τὸ *aliud*, in cui esistono i modi, è una sostanza.

DIMOSTRAZIONE.

Il modo è ciò ch'è in altro, *quod in alio est*, per la defin. V. Ed è affezione della sostanza, *substantiae affectio*, per la stessa. Ma il modo in quanto è *in alio* modifica questo *aliud* o soggetto, ed è una affezione di esso. Dunque il soggetto in cui esiste il modo, e di cui pertanto il modo è una affezione, dee essere una sostanza.

PROPOSIZIONE.

Vi hanno sostanze distinte le une dalle altre.

DIMOSTRAZIONE.

Siavi un pezzo di cera *A* rotondo, e vicino ad esso siavi un altro pezzo di cera *B* quadrato:

il che può farsi, come consta per l'esperienza di sensazione. Io dico che *A* e *B* sono due sostanze distinte. Il pezzo *A* non può essere rotondo senza un soggetto in esso che sostenga la rotondità; poichè la rotondità è un modo, e che il modo debbe necessariamente esistere in *alio*, cioè in una sostanza. Parimente il pezzo *B* non può esser quadrato senza un soggetto in esso che sostenga la figura quadrata. Ma non può la rotondità e la figura quadrata essere in un medesimo soggetto, *in eodem;* altramente si darebbe un circolo quadrato; dunque il soggetto in cui esiste la rotondità, e di cui la rotondità è affezione, è distinto dal soggetto in cui esiste la figura quadrata, e di cui questa figura è affezione. Ma un tale soggetto è una sostanza. Dunque si danno sostanze tra loro distinte.

Corollario.

Dunque ovunque si osserveranno complessi di qualità differenti, è necessario che siano differenti sostanze in cui siano coteste qualità inerenti.

Che la sostanza pensante e la sostanza stesa non possono essere una medesima.

24. Per gli stessi principj può agevolmente dimostrarsi che il pensiero e l'estensione non possono essere attributi di una medesima sostanza, supposto che per attributo altro non s'intenda che una determinazione inseparabile della sostanza; e supponendo di più, ciò che nella prima Dissertazione è stato provato e consta per senso interno, che l'atto del pensare è per sè stesso indivisibile. Vedi pag. 15, n. 10.

Imperocchè sia la sostanza *A* e sia l'intelligenza *B*, supposta indivisibile, e la estensione *C*. Se *B* è proprietà derivante dalla natura di *A*, cioè attributo di essa, sarà pertanto *B* ovunque sarà *A*.

Se *C* è attributo di *A*, dunque *A* tanto si coestende quanto *C*, non potendo essere *C* senza il suo soggetto *A*. Ma *A*, in virtù della sua coestensione con *C*, è divisibile quanto *C*: poichè in quante parti si dividerà *C*, in altrettante vi dovrà essere il soggetto che regga l'estensione, e per conseguenza una parte di *A*, e ciò all'infinito. Dunque se l'estensione è divisibile all'infinito, la sostanza, da cui deriva l'estensione, sarà anch'essa divisibile all'infinito. Ma *B*, essendo anche attributo di *A*, deriva dalla sua natura, e dee essere ovunque è *A*. Dunque nel dividersi di *A* si dividerà anche *B* contro la supposizione.

Di più, non essendo *B* un risultato di parti, ma un attributo reale che modifica una sostanza per la supposizione; egli è chiaro che se *B* è indivisibile, dee essere anche indivisibile la sostanza ch'è il soggetto di *B*: poichè ogni modificazione non è altro che il soggetto stesso in quanto modificato. Dunque se l'intelligenza è di sua natura indivisibile, non può esser tale che in virtù di un soggetto in sè stesso indivisibile; e questo soggetto indivisibile non può essere in una sostanza divisibile all'infinito. Dunque l'intelligenza e l'estensione non possono essere modificazioni d'un medesimo soggetto. Ma il soggetto, di cui l'estensione è un attributo inseparabile, chiamasi materia. Dunque non può l'intelligenza essere un attributo della materia.

Convincentissimo è al certo in favor dell'immaterialità dell'anima l'argomento preso dall'indivisibilità, di cui l'animo è consapevole a sè stesso; mentre riflettendo sul suo proprio pensiere non può a meno di non iscorgere che quello animo il quale pensa ad un oggetto, è pure lo stesso che riflette: laonde riconosce siccome l'atto di-

retto del pensare e l'atto riflesso sono in esso come in un soggetto identicamente uno, epperò indivisibile. Ho procurato di promovere questo argomento colla dottrina di Aristotile nella precedente Dissertazione, § I, art. 14, p. 20 e seg. Ma ciò che può accertare chicchessia della forza di quello, si è il vedere che finora i materialisti non si sono provati a volerne dare una soluzione diretta. Solo tentano d'ingombrarlo coll'addurre esempj di qualche virtù indivisibile in sè stessa, e la quale pure si vede inerente a' corpi. Di questi esempj per altro un solo adducono che possa dirsi incontrastabile; ed è quello della velocità, la quale è certamente ne' corpi, e la quale pure è indivisibile in sè stessa. Ma questo esempio è del tutto fuor di proposito; mentre la velocità non è una di quelle affezioni che possono modificare internamente il corpo, delle quali si parla nell'articolo precedente, ma è un puro rapporto che nasce dalla successione de' luoghi, a' quali è applicato estrinsecamente il corpo, e dalla considerazione del tempo impiegato in una tale applicazione. Laddove il pensiero e l'intelligenza non sono semplici rapporti, ma affezioni che realmente ed internamente affettano il soggetto in cui sono, ed in esso mettono una sorta di realtà; epperò un soggetto non pensante venendo ad acquistare il pensiero, riceve nella sua sostanza qualche cosa di nuovo, e resta come ingrandito nel suo essere, il che non succede nel corpo allora quando riceve la velocità, mentre per questa rimane in sè stesso qual era, e solo cangia di luogo e muta la sua distanza rispetto ad altri corpi.

Così ancora se si dicesse che l'esistenza è indivisibile, e che pure conviene alla materia, contuttochè sia questa divisibile; si potrebbe rispondere

che tutte le parti della materia che compongono un corpo hanno ciascuna la sua esistenza propria; laonde tante sono realmente l'esistenze diverse, quante sono le parti componenti. Epperò per concepire la materia esistente non è d'uopo il concepire una sola e individua esistenza sparsa in un soggetto divisibile, e ciò non ostante rimanente una e individua. Laddove l'atto del pensare, una percezione d'un triangolo, per esempio, è una in sè stessa; e supponendo l'intelligenza corporea, non può dirsi che in tutte le parti componenti cotesta intelligenza o anima corporea, si replichi la percezione che ha del triangolo chiunque pensa ad un triangolo, e che tante siano coteste percezioni, quante sono le parti supposte componenti della intelligenza o anima; poichè una sola è cotesta percezione, ed in sè stessa individua. La quale pertanto, acciocchè potesse convenire ad un soggetto divisibile, dovrebbe tanto stendersi quanto esso, epperò essere divisibile. Non può adunque l'atto indivisibile del pensare convenire ad un soggetto divisibile. E l'evidente disparità che s'incontra in tutti gli esempj proposti per eludere una tale ripugnanza, riesce di chiara e robusta confermazione della medesima.

§ III.

Argomenti tratti dalla considerazione delle forze e delle lor leggi.

Tali sono le conseguenze delle prime idee di sensazione, di cui ripigliando il filo, osservo in secondo luogo che un corpo coll'urtarne un altro gli comunica un certo moto: anzi vedo la calamita ed i corpi elettrici attrarre e respingere

i corpi lontani da loro. Da questo nasce in me la nozione generale d'una forza qualunque siasi, valevole a produrre cotesti effetti, e questa veggo essere in diversi corpi maggiore o minore, ed anche ora maggiore, ora minore nel medesimo corpo.

Se questa forza poi sia inerente a' corpi, oppure lor venga impressa da un esterno agente, il senso chiaramente nol dimostra; mentre nell'una e nell'altra supposizione il medesimo sensibile effetto ne verrebbe prodotto. Pure sento alcuni filosofi dirmi che questa forza è una proprietà della materia di cui sono composti i corpi, la qual materia è cosa a noi affatto ignota.

Osservo in me stesso il pensiero, l'intelligenza, la volontà ed altre affezioni, come di piacere o di dolore; per le quali posso intendere, accrescere le mie cognizioni, inventare, disporre i miei pensieri, esser bene o male, ec.; e il medesimo conosco essere negli altri uomini per via de' loro discorsi e dell'opere che fanno. Onde concludo essere negli uomini una facoltà di pensare, ec., la quale, siccome ho detto della forza, non è uguale in tutti, ma in altri maggiore, in altri minore.

Idea di una maggiore o minor perfezione.

Da questa differenza di gradi io mi formo l'idea d'una maggiore o minor perfezione, parendomi quella cosa esser migliore o più perfetta, che di maggior numero di facoltà è dotata, e che queste possiede in maggior grado. E certamente se si suppone in *A* una facoltà di tre gradi, e in *B* quella medesima facoltà in un sol grado, non v'ha dubbio che l'eccesso positivo di due gradi in *A* non sia preferibile al difetto di que' due medesimi gradi in *B*. Onde concludo altresì esservi più di realtà, e perciò di Ente in *A* che in *B*.

Ho l'idea almen confusa d'un certo ordine, per

cui avviene che le cose disposte secondo quello, siano chiamate belle, e comunemente piacciano. E sebbene vi sia gran diversità di gusto tra gli uomini intorno a ciò; pure vi sono alcune nozioni generali in cui tutti convengono. Per esempio, se in una casa si vede la porta in mezzo alla facciata, e da una parte e dall'altra finestre uguali e simili ed in uguali distanze dalla porta, non v'ha dubbio che quest'ordine sarà reputato da tutti migliore e più bello, che se le finestre fossero tra loro enormemente disuguali e dissimili, che l'una fosse alta, l'altra bassa, l'una dalla porta discosta di molto e l'altra le fosse dappresso. Parimente, se si presenta sulla carta la metà solo d'un altare, d'un tempio, d'una facciata, d'un giardino, ec., ad un uomo rozzo nell'architettura, e che però non sappia supplire col pensiero il rimanente, egli è certo che non troverà il disegno così bello, nè riceverà da questo tanto diletto, che se lo vedesse compito, non essendovi dubbio che l'aggiungere l'altra metà non gli recasse molto piacere nell'osservare la corrispondenza delle parti (1). Così anche in certi libri si osserva un ordine tale, ed in altri una tale confusione, che a chiunque è capace d'intenderne la materia, fa che l'un piaccia e l'altro dispiaccia senza fallo. E quindi concludo, l'ordine e il bello essere fondato su principj certi, e le discrepanze che intorno a quello sono tra gli uomini provenire dalle giuste o non giuste conseguenze che da que' principj si possono dedurre; il che è difetto di raziocinio, ma non de' principj.

(1) Ciò conferma quanto è stato detto della proporzione di simmetria o corrispondenza de' termini estremi ad un termine di mezzo, nella precedente Dissertazione: *Della origine del senso morale*, ec. pag. 70, num. 87 e seg.

Osservo nella vita civile esservi azioni comunemente riputate buone, giuste, oneste, meritevoli di lodi e di premio, e le contrarie ree, ingiuste, disoneste, meritevoli di biasimo e di castigo. E sebbene anche in questo vi sia disparere tra gli uomini, non v'ha però nazione ove la gratitudine non sia lodata, per esempio, e l'ingratitudine vituperata. Onde concludo altresì, l'onestà essere fondata su principj certi e stabili, e coteste discrepanze provenire dalle giuste o non giuste conseguenze che da tali principj si possono dedurre; il che è parimente difetto di raziocinio, ma non de' principj.

L'ordine dell'Universo conduce naturalmente al pensiero d'una intelligenza che l'abbia formato.

26. Nel rivolgere gli occhi a considerare quest'Universo, e nell'osservarne minutamente le parti e la lor mutua corrispondenza ed ordine, si desta in me il naturale desiderio di rinvenirne la cagione; e venendomi detto esser questo un Ente eterno dotato d'infinita bontà, sapienza e potere, io trovo esser questo conforme assai a' lumi naturali della mia ragione. Imperocchè l'attuale esistenza delle cose prova la necessità d'un Ente eterno; e dall'altra parte veggendo che nelle cose umane un qualunque siasi artificio è l'effetto d'una qualunque forza d'intelligenza, ed un maggiore artificio effetto d'una maggiore intelligenza, io concludo che l'artificio di questa vasta immensa macchina dell'Universo, incomprensibile certamente ad ogni finita mente, richiede altresì una intelligenza infinitamente superiore alla nostra, ed un potere proporzionato per eseguire un sì grande e sì sublime disegno.

Pure sento uomini riputati filosofi, quale fu Epicuro vantato da Lucrezio, che vorrebbono persuaderne il sentimento comune dell'esistenza d'un Ente supremo creatore, motore e regolatore del

mondo, altro non essere che un errore popolare, parto de' pregiudizj dell'educazione. Dicono questi pertanto, che essendo il moto connaturale agli atomi della materia, dal fortuito concorso di questi è risultato a caso il mondo, quale il veggiamo; che questo mondo però non è solo, ma che nell'infinità dello spazio e nell'eternità del tempo infiniti se ne vanno sempre formando e distruggendo. E ciò perchè essendo la materia infinita, ella è altresì capace d'infinite combinazioni; tra le quali dovea sorgere una volta quella combinazione da cui risulta il nostro mondo. Questo materialismo di Epicuro è comparso ancora in moltissimi materialisti che sono venuti di poi; sebbene abbiano studiato di disviziare il sistema, contenti di ritenerne i punti fondamentali. Altri da questa opinione torcendo, dicono il mondo essere sempre stato, ed ab eterno, qual egli è, per immutabile necessità. Altri attribuiscono alla materia informe per sè stessa una energia e facoltà motrice e vitale ed architettonica, per cui tutto siasi formato, ordinato, organizzato: *Caecaque materies Caelum perfecit et orbem.* Altri, e sono molti tra' moderni, vogliono che gli elementi della materia, che non sanno eglino stessi definire, abbiano una certa tendenza, simpatia ed affinità, fondata anche su di una certa diretta percezione o sensazione, per cui è grato e conveniente ad essi il porsi in una data situazione gli uni rispetto agli altri; dalla quale situazione, e dalla tendenza che hanno in cercarla, risulta l'ordine dell'Universo, ed i cangiamenti che si osservano in esso.

Secondo l'esperienza di sensazione il principio del moto non è contenuto ne' corpi.

27. Nell'esaminare meco stesso sì fatte opinioni, io trovo primieramente che questi suppongono che il primo principio del moto sia nella materia stessa. Ma ciò pare direttamente contrario a quell'e-

sperienza di sensazione alla quale vanno essi provocando sempre, e da cui vogliono che riceviamo le nostre nozioni unicamente. Imperocchè non si vede giammai che un corpo s' imprima il moto da sè stesso, o che l' interna materia, di cui è composto, glielo imprima; anzi si vedono i corpi ricevere il moto gli uni dagli altri. Ma se ogni corpo in particolare dee ricevere ab estrinseco il suo moto, il principio del moto non potrà essere contenuto nella serie de' corpi, e però la cagion primaria ed originaria del moto dovrà essere distinta dalla materia di cui sono composti.

Ma ciò che mi reca maggior maraviglia, si è il vedere che essi non hanno neppure un minimo positivo argomento per provare questa proposizione, che è il fondamento principale e la base del loro sistema; mentre trattandosi d' una cosa di tanto momento, quale si è il decidere s' esista o no un supremo Nume, pare che non ci vorrebbe meno che una rigorosa, e, per così dire, più che geometricamente dimostrazione per dipartirsi dal sentimento comune dell' esistenza del supremo Dio fondato su tante ragioni almeno plausibili, probabili e moralmente concludenti. Ma giacchè l' esperienza non insegna che il moto sia connaturale ed essenziale alla materia, e che però manca la prova *a posteriori*, bisognerebbe almeno che ve ne fosse *a priori*; cioè che vi fosse qualche prova di ciò dedotta dall' essenza della materia. Ma se vogliamo ragionare dell' essenza della materia secondo le nozioni che ne abbiamo, questa consiste unicamente in una massa stesa, impenetrabile ed inerte. E qui non v' ha luogo a trovare il principio del moto essenziale alla materia. Se poi, come vogliono alquanti filosofi, anche tra quelli che peraltro riconoscono da Dio le forze in-

site a' corpi, l'essenza della materia è a noi occulta del tutto, si potrà ben credere come possibile che il moto le sia connaturale, ma bisogna rinunciare alla speranza di cavarne alcuna prova che lo sia veramente: sicchè per compendiare in poche parole le cose sopra dette, che il moto sia essenziale alla materia, non è punto conforme all'esperienza di sensazione, e manifestamente contrario alla nozione della materia, quale l'abbiamo: e nella supposizione che la materia sia tutt'altra cosa, che quello che intendiamo per nome di materia (rispetto al quale siamo però fuori di quistione) si riduce ad un semplice forse. E pure quest'è il fondamento del sistema di chi nega l'esistenza di Dio.

Se mi si opponesse che i corpi elettrici e le calamite attraendo i corpi da loro discosti, pare che abbiano in loro stessi un principio di moto, o sia una forza connaturale ed insita; io rispondo che i corpi elettrici non attraggono se non dopo avere ricevuta una impressione di moto per via del fregamento; che il ferro ricevendo dalla calamita una virtù di attrarre simile a quella della calamita stessa, ed alle volte venendo ad acquistarla collo stare solo per molto tempo in certa positura; si può con ragione, per via di sensata analogia, concludere che il ferro riceve non solo dalla calamita, ma anche da un principio estrinseco a noi invisibile la virtù di attrarre, e che però quell'estrinseco invisibile principio, che al ferro comunica solo in certe circostanze la virtù di attrarre, la comunica costantemente alla calamita, per aver questa (come si dee credere) una costante disposizione a riceverla in ogni circostanza; onde non si ha da rendere dubbioso questo principio già fatto universale in tutte le scuole, che *quidquid movetur ab alio movetur.*

Considerazioni sulla forza d'inerzia.

Ma se sarà sempre difficile, anzi impossibile a' materialisti il trovare nella materia un principio di moto indipendentemente da una cagione che glielo abbia impresso originariamente, non sarà loro più facile il trovare nella medesima una virtù che le sia essenziale e indipendente da ogni altra cagione, per cui possano i corpi conservare e continuare il moto che hanno ricevuto, passata la prima impressione o impulso, per mezzo di cui l'hanno ricevuto. So che i migliori Fisici e più lodati attribuiscono la continuazione del moto alla forza d'inerzia, la quale fa che un corpo tende a perseverare sempre nel suo stato di quiete o di moto. E di fatto si vede per la esperienza esservi ne' corpi una tale disposizione, per cui rimangono, quanto è in loro, invariabilmente nello stato in cui furono posti: alla quale disposizione hanno dato i moderni il nome d'inerzia, per cui vengono a significare, che ben lungi che vi sia ne' corpi una virtù, per cui possano cangiare il loro stato, che anzi non possono cangiarlo, e durano in esso finchè da qualche forza non siano costretti a cangiarlo. Perciò con questa voce i buoni Fisici non altro mai hanno voluto significare, se non quella disposizione, in quanto essa consta dall'esperienza; ma non hanno preteso di volerne con ciò spiegare la prima origine. Quindi il gran Neuton ripete una tale disposizione da quelle che chiama egli leggi del moto, e non da alcun principio efficace di azione (1). Le quali

(1) Quindi si può rispondere ad una obbiezione di coloro i quali dalla resistenza che fanno i corpi alla mutazione di stato, prendono argomento di dire che vi ha dunque ne' corpi

leggi del moto essendo state ordinate da Dio, siccome apertamente sostiene il Neuton e tanti eccellenti Fisici che lo seguitano, avviene che senza pericolo di errare e con tutta verità possono attribuire cotesti Fisici la continuazione del moto all'inerzia intesa per quella disposizione: nè per l'applicazione che ne fanno in seguito a' particolari fenomeni, hanno bisogno di rintracciarne più particolarmente l'origine.

Ma i materialisti col negare che le leggi del moto siano stabilite da una provvidenza, ben lungi che da tali leggi possano dedurre quella disposizione, che anzi debbono far quella precedere alle leggi del moto. Epperò convien loro ad ogni modo il far dipendere cotesta disposizione da una virtù

una forza occulta ed immeccanica, della quale se sono capaci, non vi ha cagione per cui non si stimino altresì capaci della forza di sentire e di pensare. Imperocchè questa resistenza, in quanto si scuopre per l'esperienza, può riferirsi così bene ad una legge di moto, come ha fatto il Neuton, che ad una forza intrinseca d'inerzia. E l'esperienza non parla più in favor di questa virtù, che di quella legge. Ma supposto che sia l'effetto di una legge, ricade la obbiezione nel nulla. Imperocchè in tanto un corpo resiste, in quanto che nell'urto toglie una parte di moto al corpo impellente. Ed in tanto toglie questa parte di moto, perchè fu stabilita questa legge per la comunicazione de' movimenti, che un corpo perda tanto di moto quanto ne comunica; il che non suppone una virtù ed efficacia, propriamente detta, nel corpo resistente. Non possono pertanto gl'increduli da questo effetto argomentare la necessità di una tale forza. Diranno che queste leggi sono invenzioni nostre. Ma questa non è la quistione in questo luogo. Si tratta di vedere se per necessaria illazione si ha da concludere una forza ne' corpi, quale essi la fingono, da ciò che l'esperienza dimostra della resistenza che fanno i corpi. Questa illazione dico che punto non segue, perchè l'esperienza non dice se l'effetto che si osserva sia effetto d'una legge, o d'una forza. Anzi da quanto dice Eulero su questo proposito, può apparire che l'esperienza decide contro la supposta virtù inerente. Perchè per l'esperienza dimostra Eulero che la forza d'inerzia non è omogenea ad alcun'altra, e che pure sarebbe omogenea ed uguale alla forza dell'uno, se la resistenza e la reazione fosse un effetto immediato di essa.

efficace, di sua natura conservatrice del moto, inerente a' corpi essenzialmente. Ora in questo parmi che vi siano difficoltà e ripugnanze insormontabili.

Dimostra il gran geometra Eulero nella sua Meccanica, tomo I, pag. 58, che la forza d'inerzia non è omogenea ad alcuna altra forza; perchè non vi ha corpo, per grande che sia, che non debba cedere ad una qualunque minima potenza. Pure alla forza d'inerzia si dà per effetto la conservazione del moto impresso, per grande che egli sia. Dunque la forza d'inerzia conservando il moto impresso produce ad ogni momento un effetto uguale a quello che la forza movente produsse la prima volta. Ma una potenza che produce un effetto uguale all'effetto prodotto da altra potenza, è omogenea, anzi uguale a quella. Dunque la forza d'inerzia se fosse, per efficacia propria ed essenziale, conservatrice del moto, sarebbe omogenea e non omogenea a qualunque altra potenza.

In secondo luogo, volendo considerare l'inerzia sotto la nozione, che abbiamo detto, di una virtù essenzialmente efficace e indipendente dalle leggi stabilite dal supremo Motore, parmi che una tal forza in niun modo potrebbe corrispondere agli effetti che le si attribuiscono. Venendo a cessare la forza centripeta in un corpo che si muove per una curva e con moto accelerato, si sa che un tal corpo continuerà a muoversi per la tangente e con moto equabile. Ora questo dico io che difficilmente può accordarsi colla nozione sopra detta della inerzia, e che anzi secondo quella dovrebbe il corpo continuare a muoversi per la sua curva e con moto accelerato. Nè questo io dico perchè mi siano del tutto ignote le cose che si sogliono dire su di questo punto ne' primi principj della

Fisica; cioè che intanto il corpo prende in quel caso la direzione della tangente, perchè venendo a cessare la forza centripeta, la quale ad ogni punto inflette la direzione con cui tende il corpo a muoversi per linea retta in virtù dell'inerzia: e venendo parimente a cessare i nuovi gradi di velocità che ad ogni punto imprime la forza centripeta, dee il corpo continuare a muoversi, secondo l'ultima sua direzione, nel punto in cui cessò la forza centripeta, e perciò continuare il suo moto per la tangente a quel punto e coll'ultima velocità impressa, la quale conservandosi sempre la medesima, dee anche il corpo muoversi equabilmente. Non mi sono ignote queste cose; ma parmi che quanto bene in tal maniera si spiegano i fenomeni della continuazione del moto, facendo dipendere l'inerzia da una legge stabilita, conforme alla mente di Neuton, altrettanto poco giovino nell'altra ipotesi detta sopra. Imperocchè si suppone in quella spiegazione che la tangente sia una continuazione d'un lato infinitamente piccolo della curva; posta la quale supposizione, avendo già il corpo cominciato a descrivere quel lato infinitamente piccolo nel punto in cui cessa la forza centripeta, s'intende facilmente, come continui a muoversi per la tangente, la quale non è altro che un prolungamento di esso lato. Ma se realmente le curve non sono composte (come realmente nol sono, ed è dimostrabile che nol sono) di lati infinitamente piccoli, e se gl'infinitamente piccoli, considerati come quantità date, non sono cose reali esistenti nella natura, ma supposizioni opportune e industriose per agevolare i calcoli; cosa rimane in quel punto della curva, in cui cessa la forza centripeta, che possa determinare il corpo a prendere la direzione della tangente,

piuttosto che quella di qualunque altra retta, della quale quel punto può essere ugualmente il principio, come della tangente? E questo meglio comparirà, se si vorrà riflettere che la forza d'inerzia vien riposta ne' corpi per conservarli nello stato loro. Ora lo stato del moto importa necessariamente e spazio e tempo, cioè successione di luoghi e successione di momenti. Però se si vuole considerare lo stato del corpo precisamente nel punto della curva, e nell'istante in cui cessa la forza centripeta, facendo astrazione tanto da' punti, quanto dagl'istanti precedenti; non può dirsi che allora sia il corpo in uno stato di moto, perchè volendolo così considerare, si toglie ciò che è essenziale al moto, cioè spazio con successione di luoghi, e tempo con successione di momenti, cose che in un sol punto non possono darsi. Che se poi si vuole considerare il corpo in uno stato reale di moto, per minimo che si voglia essere quel moto, converrà che in esso s'includano e una successione di punti percorsi, e una successione d'instanti impiegati a percorrerli. Laonde dicendosi che la forza d'inerzia conserva il corpo nell'ultimo stato di moto in cui era quando cessò la forza centripeta, egli appare che cotesto ultimo stato, in quanto stato di moto, non può ristringersi al puro punto tangenziale, ma che dee comprendere una qualunque benchè minima successione di punti. Ora questa successione di punti in una curva, sebbene si possa considerare come una retta, quando si suppone minima; questo è però soltanto secondo una nostra maniera d'intendere, e non secondo lo stato reale delle cose: che però l'ultimo stato di moto in una curva è sempre per una curva e non mai per alcuna retta data, benchè supposta infinitamente piccola. Dun-

que se la forza d'inerzia dee conservare i corpi nello stato in cui sono realmente, non appare come la forza d'inerzia possa trasportare il corpo dalla direzione per la curva alla direzione per la tangente, la quale direzione non è in alcun modo determinata per lo stato precedente del corpo.

Lo stesso discorso può applicarsi, e con più forza, all'equabilità del movimento. Imperocchè essendo essenziale al moto il comprendere e tempo e spazio percorso, se si vuole considerare il corpo nel punto in cui cessa la forza centripeta; se si vuole, dico, considerare in quanto precisamente allora corrisponde in un dato istante a un dato punto dello spazio, senza connettere quel punto dello spazio colli punti già percorsi, e dell'istante cogli istanti preceduti, allora non può dirsi che quel corpo, in quanto precisamente in un dato istante corrisponde a un dato punto, abbia moto nè equabile nè accelerato. E volendolo considerare in quanto è in un moto attuale, sebbene in tempo minimo si possa considerare il suo moto come equabile, pure in realtà non si troverà un tempo così piccolo in cui muovendosi, non sia stato il suo moto accelerato. Laonde se l'inerzia dee conservare i corpi nello stato reale in cui sono; giacchè nel punto in cui cessa la forza centripeta, l'inerzia piglia il corpo esistente realmente in uno stato di moto accelerato, lo dee conservare in quello stato: ovvero, se non ha altro impegno che di conservarlo, cessando la forza centripeta, nello stato in cui per quel punto corrisponde precisamente in un dato istante a un dato punto dello spazio, allora cotesto stato così preciso non essendo uno stato di moto, per conservarlo in un tale stato dovrà anzi ridurlo alla quiete, che fargli continuare il suo moto.

Per queste cose io concludo che la forza d'inerzia non serve a spiegare la continuazione del moto; ma che per intendere questa continuazione è d'uopo ricorrere alla continua applicazione di una forza movente che accompagni il mobile, e lo trasporti continuamente. Epperò acconciamente si servono della forza d'inerzia quelli che la considerano come una delle leggi colle quali è piaciuto al supremo Motore di regolare la distribuzione de' movimenti; ma punto non giova a coloro che dalla efficacia essenziale a quella forza, e indipendente da ogni altra cosa, sono obbligati di dedurre la spiegazione de' fenomeni. La necessità di una forza movente continuamente applicata al mobile, parmi che s'insinui per la maniera che usano i meccanici, volendo rendere intelligibile l'effetto della composizione de' movimenti. Ci fanno considerare un regolo alzato perpendicolarmente sopra una retta; ed un animaletto che si muova lungo il regolo, mentre questo è trasportato per la retta: o si servono di altri esempj consimili, ne' quali è facile di osservare che ciò che rende la composizion del moto piana e facile, si è che lo spirito vede una potenza continuatamente applicata al mobile, mentre cede per altra parte ad una potenza che il trasporta in altra direzione. Tolta la quale applicazione non so chi potesse ben capire, come dalla mescolanza di due impeti sia determinato il corpo a prendere la direzione della diagonale. Niuno ha dato una più chiara idea della composizione che il Neuton col fare osservare che la forza che muove secondo una direzione, nulla toglie della tendenza che ha il corpo di accostarsi verso la linea di quella direzione, e che gli è impressa dall'altra forza impellente. Ma questa spiegazione riesce chiarissima, in quanto per essa lo

spirito ravvisa due forze che simultaneamente trasportano il corpo, l'una continuamente verso una parte, l'altra verso l'altra; come l'animaletto che si muove lungo la riga trasportata. Epperò riesce chiarissima la dottrina del Neuton, perchè le due forze non si confondono in una sola per produrre un solo effetto; ma tutte due ci si appresentano ciascuna trasportando da per sè il corpo nella sua propria direzione, e facendo così il suo proprio effetto: e si trova poi per la combinazione de' due effetti che il corpo ha dovuto descrivere la diagonale. Secondo una tale spiegazione si troverà che l'effetto è interamente proporzionale alla sua cagione; il che non si potrebbe per avventura così facilmente mostrare in altra ipotesi: perchè l'effetto proprio delle forze moventi altro non essendo che il trasporto del corpo, si trova che il corpo che descrive la diagonale, vien trasportato secondo un lato quanto richiede la forza che il muove in quella direzione, e parimente secondo l'altro lato ottiene tutta quella quantità di trasporto, e secondo la direzione che perfettamente corrisponde all'altra forza movente. Laonde volendo ridurre il moto a ciò ch'egli è veramente, cioè ad un puro trasporto passivo, si troverà che la continuazione di esso richiede la continuata applicazione d'una virtù che trasporti attualmente, ed abbia una efficacia non minore che la forza che impresse il moto. Ho procurato di promovere questo argomento nella *dichiarazione della decomposizione del moto*, aggiunta al mio trattato *Dell'immaterialità dell'anima contro Locke.* Ho aggiunto in questo luogo alcune considerazioni intorno alla forza d'inerzia, le quali, se sono vere, aggiugneranno un nuovo argomento alla molta copia di quelli co' quali si dimostra la necessità

di un primo motore. E se saranno rigettate come dubbiose, non sarà per questo che gl'increduli non possano trovare in questa stessa Dissertazione altre prove convincenti della falsità de' loro sistemi.

CONFUTAZIONE DEL SISTEMA DI EPICURO.

Formazione del mondo attribuita da Epicuro al caso.

28. E per dire brevemente qualche cosa in particolare di tutti, cominciando da Epicuro: il solo *caso* da lui ammesso non dovrebbe convincere chicchessia dell'insussistenza del suo sistema? Egli è il vero che alcuni veggendo la troppo patente assurdità che vi ha in questo, di attribuire la formazione del mondo al caso, cioè ad una cagione che non è, nè può essere; con tuono magistrale decidono che quelli sono ignoranti, i quali si danno a credere ch'Epicuro, prendesse il nome di caso nella significazione che ha questo vocabolo presso il volgo: nè sanno peraltro essi dire cosa si fosse cotesto caso. Pure nel tacciare altrui d'ignoranza, pare che eglino vogliano saperne più de' sentimenti di Epicuro, che i Filosofi tutti dell'antichità, e Lucrezio stesso, che con tanto energica poesia espresse ed abbellì il sistema di quello. Nel che non so se più di dottrina essi mostrino, o di prosunzione. Presso i Filosofi dell'antichità veggiamo che a' sistemi di tutti coloro che la formazione del mondo attribuirono ad un qualche ordine di cagioni dipendenti le une dalle altre, o ad una cagione operante per necessità di natura, o all'operazione di una suprema intelligenza, si oppone mai sempre il sistema di Epicuro, il quale pertanto escludendo ogni ordine certo, costante e determinato, non lascia che altra nozione possa attribuirsi al caso da lui intro-

dotto, fuor solo quella confusa che volgarmente si connette con quel vocabolo. Udiamo Cicerone, il quale parlando della divisione delle cagioni nel trattato de' Luoghi a Trebazio così dice: *Alia praecursionem quamdam adhibent ad efficiendum, et quaedam afferunt per se adjuvantia, etsi non necessaria, ut amori caussam congressio attulerit, amor flagitio. Ex hoc genere caussarum ex aeternitate pendentium, fatum a Stoicis nectitur.* Questa nozione del fato Stoico esclude al certo qualunque principio determinante volesse fingersi nell'ordine del mondo nel sentimento di Epicuro; se non si vuole confondere il Portico cogli Orti. E Lucrezio stesso non adduce la deviazione degli atomi introdotta da Epicuro come un effetto propriamente senza cagione, per opporla ad una qualunque certa connessione, per cui si volessero riferire gli effetti che accadono, ad un qualunque ordine certo di cagioni?

Denique si semper motus connectitur omnis,
Et vetere exoritur semper novus ordine certo;
Nec declinando faciunt primordia motus
Principium quoddam, quod fati foedera rumpat;
Ex infinito ne caussam caussa sequatur.

Lib. II.

Gli scusatori del sistema fisico di Epicuro non più felici che gli scusatori del suo sistema di morale.

29. Non sono dunque più felici quelli che si prendono a difendere il sistema fisico di Epicuro, di quello che siano i benigni scusatori della sua morale, i quali a Cicerone parvero già mostrare in ciò più di buon animo che di accorgimento. V. la *Dissertazione sulla origine del senso morale*, ec. pag. 111, n. 33 e seg. E certamente vorrei che mi dicessero a qual sorta di morale può riferirsi questo pensiero di Lucrezio, che ciò che non può recare alcun comodo al corpo, non può appor-

tare giovamento all'animo. Dopo aver detto, lib. II, che

Nè piuttosto giammai l'ardente febbre
Si dilegua da te, se d'oro e d'ostro
E d'arazzi superbi orni il tuo letto,
Che se in veste plebea le membra involgi:

il che è verissimo, soggiugne con ragionamento assurdo:

Quapropter, quoniam nil nostro in corpore gazae
Proficiunt, neque nobilitas, neque gloria regni:
Quod superest animo quoque nil prodesse putandum.

Bel motivo di concludere! Ma quanto falso, altrettanto conforme alla massima portata poco sopra:

Nil aliud sibi naturam latrare, nisi ut cui
Corpore sejunctus dolor absit, mensque fruatur
Jucundo sensu, cura semota metuque.

Massima che può bensì essere insinuata da una natura che *latri*, ma non da una natura che pensi.

Ed invero ascoltiamo i sensi di questa natura che parla ancora talvolta per bocca di quelli che tentano di deprimerla maggiormente.

Sensi della natura espressi da Lucrezio ed opposti a' suoi principj.

Dolc'è mirar da ben sicuro porto
L'altrui fatiche all'ampio mare in mezzo,
Se turbo il turba, o tempestoso nembo.
Non perchè sia nostro piacer giocondo
Il travaglio d'alcuno.

Questo sentimento di compassione che proviamo delle miserie altrui, quando anche noi godiamo di una perfetta sicurezza, e ci muove a prestar loro ajuto e conforto, e ci rattrista se non possiamo sollevarli; a che fine ci è stato inspirato dalla natura, se altro non *latra* la natura, se non che procuriamo i comodi del corpo, e godiamo de' diletti che per lui ne vengono? Che io veda perire un miserabile in mezzo all'onde, non apporta danno alcuno a me che sto mirandolo dal

porto. E perchè ha da importare al mio animo, onde io me ne attristi?

Io so che tale incredulo mi dirà ch'è sciocchezza lo attristarsene. Ma io qui, senza voler con esso contendere, gli dirò ch'ei confessi almeno ch'e' contrasta in ciò un sentimento della natura: dal che seguirà che tanto è lontano ch'egli segua la natura nel seguire i suoi principj, che anzi non può seguirli senza dipartirsi dalla natura: e poi pregherò i giudiziosi leggitori di vedere qual conto debbasi fare di una filosofia la quale pretende instradare gli uomini alla felicità coll'estinguere in loro i sentimenti di umanità che la natura ci ha inspirati per giovare altrui.

Ma lasciando qui da parte il sistema morale di Epicuro, per fermarci alquanto nel suo sistema fisico, basteranno pochi riflessi per dimostrare siccome i principj, o, per meglio dire, le supposizioni, su di cui è appoggiato tutto il di lui ateismo, sono prive di fondamento, assurde e contraddittorie. E ciò ch'è da notarsi diligentemente, le cose che qui diremo contro i principj d'Epicuro varranno ugualmente contro i sistemi di molti altri materialisti, i quali sebbene a prima vista sembrano appresentare un mondo fabbricato in una maniera molto diversa da quella che ha tenuta Epicuro, poggiano però su i medesimi fondamenti.

Prima supposizione del sistema fisico di Epicuro, atomi e vuoto.

30. Così adunque nel sistema Epicureo si suppone uno spazio vuoto infinito, ed in esso una moltitudine infinita di atomi di differente figura e grandezza, se moventi; dal fortuito concorso

Moltitudine infinita di atomi o elementi ripugnante nel sistema Epicureo, o altri simili.

de' quali si vanno in quel vuoto infinito fabbricando continuamente e distruggendo innumerabili mondi. Che infinita sia la moltitudine di cotesti atomi, Lucrezio il prova per questo, che altramente non avrebbono mai potuto in uno spazio infinito raggrupparsi.

Sic tibi si finita semel primordia quaedam
Constitues, aevum debebunt sparsa per omne
Disjectare aestus diversi materiaï:
. . . .
Esse igitur genere in quovis primordia rerum
Infinita palam est.

E prima avea detto:

Infinita tamen nisi erit vis materiaï, ec. (Lib. II).

Non istarò qui a rammemorare gli argomenti già con tanta forza vibrati contro la possibilità degli atomi Epicurei, e solo mi farò a considerare la loro moltitudine, e la quantità di materia che ne sorge. La moltitudine di questi atomi ha da essere o finita o infinita. Ora io dico che nel sistema Epicureo, o altro simile, non può essere finita; e che per altra parte ripugna per sè stessa che sia infinita. Che la moltitudine degli atomi nell' Epicureo sistema non possa essere finita, è chiaro per l'argomento di Lucrezio; imperocchè lo spazio essendo infinito, supponendo sparsa in quello una moltitudine finita di atomi, vi sarebbe tra atomo e atomo una distanza infinita; onde gli atomi separati non potrebbono mai raggiugnersi.

Moltitudine infinita di atomi o elementi ripugnante per sè stessa.

31. Che poi ripugni per sè stesso che cotesta moltitudine sia infinita, si può dimostrare per questo, che sarebbe possibile, anzi di fatto realmente si darebbe nel numero un accrescimento o addizione di unità a unità, per cui dal finito si passerebbe all' infinito. Ma ciò è impossibile,

siccome tra gli altri ha dimostrato il Maclaurin nel suo trattato delle Flussioni contro ciò che ha preteso il Fontenelle nella sua Geometria degl'Infiniti. Dunque la supposizione di una moltitudine infinita si può dire con tutto rigore dimostrata impossibile, siccome di fatto rigorose possono dirsi le dimostrazioni del Maclaurin a questo proposito.

Altro argomento contro la moltitudine supposta infinita degli atomi.

32. Dico in seguito che se si dasse una infinita moltitudine di atomi, dovrebbono gli atomi formare una estensione perfettamente commensurabile alla estensione dello spazio; talchè non rimanesse il minimo luogo vacuo tra gli atomi. E certamente avendo ogni atomo la sua grandezza determinata e finita, egli è chiaro che una moltitudine infinita di cotesti atomi dee formare una estensione assolutamente infinita, e però commensurabile alla estensione dello spazio.

Mi si opporrà senza dubbio che possono darsi infiniti maggiori gli uni degli altri: il che supposto, non rimane più alcuna forza al mio argomento. Io non voglio entrare in quistioni tanto spinose e difficili. E basterebbemi forse per disimpegnarmi da questa obbiezione il fare solo riflettere che sebbene, secondo Lucrezio, non siano infinite le differenti specie di figure degli atomi, ve ne ha però una infinità di ciascuna specie, una infinità di sferici, una infinità di cubici, di piramidali, ec. Che però essendovi tante infinità di atomi, quante sono le differenti figure di essi, sarebbe forse più difficile il fare che la sola infinità dello spazio potesse capire tutte coteste infinità, che dimostrare come tante infinità non potessero uguagliare la sola infinità dello spazio.

Ma parmi di potere strignere contro gli Epicurei con maggior forza l'argomento in questa

maniera. Sono possibili, cioè non ripugnanti per loro natura atomi di tale grandezza e figura, che adempiano perfettamente tutti gli spazietti che Lucrezio suppone rimaner vuoti tra' suoi atomi; imperocchè potendo essere gli atomi di grandezza e figura differenti, come concede Lucrezio, non è dell'essenza d'un atomo lo avere una tale determinata grandezza o figura; sicchè alla idea dell'atomo non ripugna di aver quella grandezza e figura che si richiede per adattarsi ad un dato spazietto. Epperò dire un atomo, e dirlo di questa grandezza e figura, non importa una contraddizione; siccome importa contraddizione il dire un circolo quadrato: laonde siccome un circolo quadrato dicesi impossibile di sua natura per la contraddizione che importa, una tale contraddizione nel caso dell'atomo non intervenendo, non è dunque per sua natura impossibile: ed è pertanto di sua natura non ripugnante, o possibile un tale atomo. Se si pretende che sarà impossibile per altre cagioni che non sappiamo, concederò facilmente tutte coteste impossibilità che non si sanno assegnare, e ristringendomi a ciò che non mi si può negare, dirò che almeno consta che l'atomo richiesto per empire un vuoto dato non ripugna di sua natura, ed è in questo senso possibile.

V. art. 19.

La necessità della materia esistente non può stare col vuoto.

33. Ciò supposto nel sistema di Epicuro, e di tutti quelli che fanno la materia necessaria, epperò esistente di sua natura, che sono tutti gli oppugnatori della creazione; dico, che se un tale atomo di materia è possibile di sua natura, dee anche necessariamente esistere: imperocchè tutto ciò che esiste di sua natura, dee avere una esistenza corrispondente a tutta la sua natura; poichè derivando l'esistenza dalla natura, tanto si

dee stendere l'esistenza, quanto si stende la natura: ma data la possibilità di un atomo di materia, a questo atomo si conviene la natura della materia. Dunque se dalla natura della materia deriva la sua esistenza, non può intendersi un atomo possibile che non gli convenga l'esistenza. E certamente, siccome nella supposizione di quelli che stimano darsi uno spazio necessario ed esistente di sua natura, questo spazio esiste necessariamente quanto è possibile che esista, cioè senza limite alcuno; così facendosi la materia di sua natura esistente, dee la materia esistere quanto è possibile che esista, e senza limite; laonde non vi rimarrebbe alcun vuoto, e la materia sarebbe assolutamente infinita. Ma la materia per altra parte non può essere assolutamente infinita, perchè si darebbe una moltitudine infinita di parti finite, distinte e poste fuori l'una dall'altra; il che ripugna per le dimostrazioni di Maclaurin. Dunque, ec. È stato già da molti valenti uomini antichi e moderni egregiamente provato, che se la materia fosse increata e necessaria, dovrebbe anche essere infinita. Ma non so se sia stato precisamente portato l'argomento sotto questa forma; nè credo che a chi vorrà considerarlo con attenzione, debba sembrare mancante di alcuna cosa richiesta ad una vera dimostrazione. Onde posso sicuramente concludere, che ripugnando alla materia che esista di sua natura, è necessario che sia stata creata. Dunque vi ha Dio.

ALTRA SUPPOSIZIONE: TRE PRINCIPI DI MOTO, GRAVITÀ, DECLINAZIONE ED URTO.

Suppone in appresso Lucrezio che il moto è originato negli atomi da tre cagioni. 1.ª Dalla gra-

vità per cui nell'infinito tendono all'ingiù tutti con prestezza eguale. 2.ª Dalla forza di declinazione per cui traviano alquanto, ma il meno che esser si possa dalla direzione perpendicolare all'ingiù. 3.ª Dall'urto.

Tendenza all'ingiù del vuoto ripugnante.

34. Quanto alla gravità è assurdo il sistema di Lucrezio, in quanto suppone che in uno spazio infinito, in cui non vi ha centro alcuno determinato, possa darsi una direzione all'insù o all'ingiù. E certamente i filosofi moderni che ammettono una forza di gravità, la spiegano per via di quella tendenza che ha ogni particella di materia verso qualunque particella. Dal che avviene che i corpi staccati dalla terra debbano in virtù della universale gravità tendere verso il centro di essa, siccome eglino egregiamente dimostrano. Ora si dice che un corpo scende, a misura che accostasi al centro, da qualunque punto della circonferenza si accosti ad esso; il che però non mai seppe capire l'accortissimo Lucrezio, ed il mosse a rigettare gli Antipodi. È pertanto un pensiere assurdo il fingere che gli atomi scendano in uno spazio in cui, secondo Lucrezio stesso, non vi ha, nè vi può essere centro alcuno determinato di movimento. Anzi essendo quello spazio uniforme, non vi ha ragione per cui gli atomi dovessero piuttosto muoversi per una parte che per l'altra, epperò dovrebbono rimanere immobili.

Equabile accelerazione de' corpi secondo Lucrezio.

35. Lucrezio ha conosciuto che la maggior prestezza de' corpi più pesanti nel cadere proviene non da una maggior forza acceleratrice, ma dal maggior momento che hanno per vincere la resistenza che l'aria oppone alla discesa de' corpi. Ma insieme pare che abbia creduto che senza lo sforzo che fanno i corpi per vincere la resi-

stenza del mezzo, che si oppone alla loro naturale velocità, non vi sarebbe accelerazione.

Nam per aquas quaecumque cadunt atque aëra deorsum,
Haec pro ponderibus casus celerare necesse est:
Propterea quia corpus aquae, naturaque tenuis
Aëris haud possint aeque rem quamque morari:
Sed citius cedunt gravioribus exsuperata.
At contra nulli de nulla parte, neque ullo
Tempore inane potest vacuum subsistere reii,
Quin sua quod natura petit, concedere pergat.
Omnia quapropter debent per inane quietum
Æque ponderibus non aequis concita ferri.

Ma sia che gli atomi vaganti liberamente per lo vuoto procedano con moto uniforme, o sia che il vadano continuamente accelerando, parmi che non possa il sistema di Epicuro, o qualunque altro in cui si faccia il moto connaturale agli atomi o elementi de' corpi, non inciampare in qualche manifesto assurdo. Primo. Se si suppone che gli elementi, per quella forza naturale che hanno di muoversi, vadano sempre aumentando la loro velocità; egli è chiaro che avendo durato questo moto per tutta una eternità, egli è un tempo infinito che, per gli accrescimenti ricevuti, la velocità di cotesti atomi sarebbe infinita. E se non è ora infinita, egli è chiaro che tornando indietro si dovrà trovare nello spazio un punto, e nel tempo scorso un momento in cui la velocità dovea essere infinitamente piccola o nulla: dal che segue che il moto non è necessario, nè però naturale agli elementi della materia.

Non può darsi principio che determini il grado di velocità nel moto attribuito da Epicuro agli atomi.

36. Secondo. Se si vuole che il moto connaturale agli elementi sia uniforme: o si suppone un tal moto variabile, o invariabile. S'egli è invariabile, dunque non potrà essere alterato nè per la resistenza, nè per la percossa contro l'esperienza, e contro ciò che Lucrezio afferma espres-

samente. S'egli è variabile, e può farsi la velocità negli elementi ora maggiore, ora minore: dunque niun grado determinato di velocità sarà essenziale agli elementi della materia. Dunque non potrà mai cominciare la velocità, e per conseguenza il moto nella materia, se per qualche cagione distinta da essa non vien determinato quel grado di velocità con cui ha da muoversi; poichè nè può muoversi, se non con un determinato grado di velocità; nè questo grado è determinato dall'essenza della materia.

Supposto il moto essenziale alla materia, dovrebbe questo avere una velocità infinita.

37. Terzo, essendochè i gradi tutti di velocità che possono determinarsi tra il minimo ed il massimo, non possono esser connaturali agli elementi della materia per la ragion sopraddetta; rimane a veder se il massimo o il minimo possono supporsi senza manifesto assurdo essenziali alla materia. Quanto al massimo, parrebbe che se il moto conviene alla materia essenzialmente, debba anche essenzialmente convenirle nel medesimo grado. Poichè non è il moto di sua natura limitato ne' gradi della velocità, potendo riceverne de' maggiori, e maggiori all' infinito. Che se però nella materia è il moto essenziale, nè vi ha nella materia alcun principio che il limiti, pare che nella materia sarebbe il moto quanto mai può essere e quanto è capace la materia di averlo. Dunque il moto dovrebbe essere infinito. Ma la supposizione del moto infinito è ripugnante. Dunque sarà anche ripugnante la supposizione del moto essenziale alla materia.

La supposizione d'un minimo grado di velocità originariamente essenziale alla materia, non è meno ripugnante.

38. Quanto poi al minimo grado, potrebbe dirsi per avventura essere alla materia connaturale una forza producitrice del moto, dalla quale immediatamente risulta il minimo grado di velocità, e indi per lo continuo conato di essa forza prende suc-

cessivi accrescimenti. Questa ipotesi sarebbe la più difficile a combattersi direttamente; ma in niun conto può suffragare il sistema degl' increduli, perchè stante l'eternità della materia e del conato a lei connaturale, egli è dimostrabile che per gli successivi accrescimenti nella scorsa eternità sarebbe già il moto portato all' infinito. Anzi non sarebbe assegnabile punto alcuno in tutta l'eternità del tempo addietro, in cui non fosse già stato infinito; poichè non vi è tempo alcuno determinabile, che nel sistema loro non sia stato preceduto da una eternità. Dunque in niuna ipotesi può il moto farsi connaturale alla materia.

Due ragioni di Cicerone contro la declinazione attribuita da Epicuro agli atomi.

39. Venendo ora alla declinazione: fu già questa vittoriosamente combattuta da Cicerone con queste due ragioni, l'una presa dalla filosofia in generale, la quale dimostra *nil esse turpius, quam sine causa fieri quicquam dicere;* l'altra propria della fisica, cioè *ne illud physici quidem esse, aliquid minimum esse credere.* Oltrediché, se cotesta declinazione è minima, non potrebbe togliere il parallellismo degli atomi che cadono, nè però questi potrebbono incontrarsi giammai, come è stato da molti osservato.

Il caso nel suo più assurdo significato inevitabile nel sistema di Epicuro.

40. Ora senza far forza sui questi vocaboli di *fortuito*, ed altri equivalenti mille volte adoperati da Lucrezio, si può dimostrare ad evidenza che il caso preso nella sua più assurda significazione è inevitabile nel sistema di Epicuro. Una cosa dee avvenire a caso nel senso assurdo di questo vocabolo, quando avviene senza ragione alcuna che determini il perchè avviene. Ora nel sistema di Epicuro nè il numero delle differenti spezie di figure da lui supposte negli atomi, nè il grado di velocità con cui si muovono, nè la distanza che hanno tra loro, nè la lor declinazione, hanno nè

possono avere alcuna ragione o intrinseca o estrinseca che determini queste cose ad essere piuttosto in una maniera che in altra. Dunque, ec.

41. Ma pure fra tante tenebre si fece innanti a Lucrezio una scintilla di verità, col lume della quale avrebbe potuto scoprire gli assurdi ne' quali si andava avvolgendo. Egli conobbe la libertà dell'uomo, quella libertà che tutti sentono, e di cui più che altri sono gelosi quelli che la negano.

Ond'è questa, dich'io, dal fato sciolta
Libera volontà, per cui ciascuno
Va dove più gli aggrada? i moti ancora
Si declinan sovente, e non in tempo
Certo, nè certa regïon; ma solo
Quando e dove comanda il nostro arbitrio;
Poichè senza alcun dubbio a queste cose
Dà sol principio il voler nostro, e quindi
Van poi scorrendo per le membra i moti.

Mostruoso accecamento di Lucrezio nell'attribuire alla declinazione la forza della libertà che egli conobbe non poter provenire nè dalla gravità, nè dall'urto.

Mostra indi Lucrezio d'intendere perfettamente siccome questo atto del volere non può procedere nè dal peso nè dalla percossa degli elementi della materia; e poi si quieta nel pensare che deriva dalla declinazione degli atomi. Ma se non procede dalla percossa, perchè la percossa si fa dal di fuori, ed interno è l'atto del volere; se neppure dal peso, perchè il peso inclina necessariamente ad una parte; potrà dunque procedere da una declinazione la quale è minima ed è ugualmente necessaria? Non vuole qui Lucrezio accieccarsi spontaneamente? Ma se l'arbitrio dà egli questa declinazione a suo talento, e (per far valer l'argomento anche contro quelli che negano la libertà) se l'atto del volere può imprimere una declinazione o moto nella materia, vi ha dunque una forza non proveniente dal peso, non dalla percossa, non dalla declinazione (per lo cui nome si può intendere qualunque forza cieca supposta

inerente alla materia), ma che deriva dall'intelligenza. Ora una tal forza che signoreggia la materia, e non è un risultato delle forze inerenti ad essa, poichè determinata per l'intelligenza che non è originaria nella materia secondo questi materialisti, non suppone manifestamente un soggetto dalla materia distinto, a cui debba appartenere?

Sistemi sulla immutabile necessità producitrice delle cose.

Ripugnanza di cotesta immutabile necessità.

42. Quanto poi all'immutabile necessità, questa neppure provano gli avversarj, ma si contentano di accennarla: ciò sarebbe già un gran difetto nel loro sistema. Ma v'ha di più, chè la supposizione di cotesta immutabile necessità involge una manifesta ripugnanza. L'immutabile necessità si è quella che non può togliersi, che non ne segua contraddizione; cioè che una cosa sia e non sia in medesimo tempo: per esempio, egli è d'immutabile necessità che la diagonale sia incommensurabile al lato; e però se ciò si negasse, ne seguirebbe che la radice di 2 potrebbe essere espressa in numeri razionali, il che importa una contraddizione, non essendovi numero che moltiplicato per sè medesimo possa fare 2. Ora quale contraddizione seguirebbe da ciò, che Saturno avesse un satellite di più o di meno, oppure che gli astri invece di volgersi da occidente in oriente, si volgessero da oriente in occidente? Non v'ha in ciò impossibilità intrinseca; l'uno e l'altro è in sè stesso ugualmente possibile. Sicchè se l'ordine presente delle cose e 'l sistema del mondo è immutabile, ciò non può essere per una necessità metafisica, la quale importerebbe una contraddizione manifesta in supporre che quell'ordine fosse al-

tramente disposto, siccome si scorgerebbe una manifesta contraddizione a supporre che la perpendicolare non fosse la più breve linea che da un punto dato ad una retta data si può condurre, perchè ciò le conviene per necessità metafisica. Cotesta necessità non può dunque essere se non fisica, cioè che poste tali combinazioni nelle parti della materia, ne risulta un equilibrio tale tra tutte, che non v'ha più cagione valevole a turbarne l'ordine ed il sistema. E certamente il senso non può rappresentare, nè l'intelletto apprendere per via di semplice percezione una cosa che metafisicamente ripugnasse; poichè per la metafisica ripugnanza una cosa è e non è in un medesimo tempo. Ora il senso ne rappresenta il moto diurno nel sole, e questo moto viene appreso dal nostro intelletto. Dunque non ripugna metafisicamente.

Provata ne' principj stessi di Spinosa.

43. Tutto questo è conforme alla nozione della necessità metafisica ed assoluta recata dallo stesso Spinosa. Secondo lui, quello è soltanto necessario di una tale necessità, il cui concetto racchiude l'esistenza; tal che non si possa concepire se non come esistente. Ora egli è chiaro che si può concepire l'Universo e l'ordine dell'Universo senza concepirlo come esistente: dal che si può formare questo argomento, una delle cui permesse sia il VII assioma dello Spinosa. *Quidquid ut non existens potest concipi, ejus essentia non involvit existentiam.* E pertanto secondo la definizione I dello stesso non è causa di sè, nè esiste necessariamente. L'altra premessa è suggerita dal sentimento: il mondo e l'ordine del mondo si può concepire o come non esistente, o altro ch'egli è. Dunque, ec.

Necessità d'un principio determinante fuor del

44. Di più veggiamo l'ordine di quest'Universo apportare perpetue vicissitudini e mutazioni ne'

corpi particolari che lo compongono. Il mare ora è in calma, ora battuto e commosso dalle tempeste; ora è quieta l'aria, e fra poco si sentono impetuosi venti e turbini; ora splende il cielo sereno, e tosto si vede ingombrato da nuvole, da pioggie, da grandini, a cui vanno congiunti lampi, tuoni, fulmini. Appariscono per molti anni aurore boreali, e per molti anni cessano del tutto: la sostanza del sole si scorge vicendevolmente più o meno offuscata dalle sue macchie. Le comete nel suo lungo giro sono dal sole ora lontanissime, ora sì vicine, ch'entrando nell'atmosfera di lui una parte, perdono della forza loro centrifuga, e dal corpo loro s'esala un'immensa copia di vapori. Delle piante e degli animali, altri muojono, altri nascono, ec. Sono dunque perpetue le mutazioni in tutti i corpi che compongono l'Universo. Nè in un corpo però si fa giammai mutazione alcuna se non per l'azione di qualche altro corpo sopra di lui. E pertanto nominando *A*, *B*, *C*, *D*, *E*, ec., la serie o collezione tutta de' corpi particolari onde è composto il mondo, troveremo che nè *A* nè *B* nè *C* nè *D* nè *E*, ec., è derminato per intrinseca metafisica necessità a qualsivoglia di quelle mutazioni ch'entrano nell'ordine dell'Universo ad essere in un luogo piuttosto che nell'altro, giacchè questo dipende dal moto impresso da un altro corpo. Ma la collezione de' corpi *A*, *B*, *C*, *D*, *E* non è distinta da' corpi *A*, *B*, *C*, *D*, *E*. Dunque l'ordine di quella collezione non è determinato intrinsecamente ad essere tale: dunque v'ha nell'Universo una forza distinta dalla collezione de' corpi; il che prova l'esistenza di Dio.

complesso delle nature che compongono l'Universo.

45. E certamente ch'egli sia impossibile che l'ordine totale delle cose sia determinato per alcuna intrinseca necessità, può apparire facilmente per

Dimostrazione della non necessaria determinazione dell'ordine dell'Universo.

questi due argomenti. Primo. Si può intendere che i pianeti, in vece della direzione che hanno dall'occidente in oriente, avrebbono potuto muoversi da oriente in occidente. E così degli altri corpi dell'Universo. Ma in questa ipotesi si conserverebbe pure la stessa relazione che ha ciascuna parte del mondo a tutte l'altre, e che tutte hanno a ciascheduna. Epperò l'ordine che risulta da quelle relazioni sarebbe ancora il medesimo. Dunque la direzione de' movimenti, il cui cangiamento non punto altera l'ordine, non è determinata nè per l'essenza de' corpi in particolare, la cui natura esiga per necessità metafisica un movimento in una data direzione; nè per l'ordine totale dell'Universo, ch'è indifferente a tutte le infinite direzioni possibili, nelle quali si conserverebbe lo stesso ordine. Io propongo questo argomento come una dimostrazione assoluta.

Secondo. Non possono al certo negare gl'increduli che lo stato presente dell'Universo non dipenda in qualche sorta dallo stato antecedente, e questo dal suo precedente, e così all'infinito, supposto che il mondo sia eterno. Ma quello stato che dipende da un altro non è determinato per sè stesso, e gli si conviene la nozione di *effetto*, e si chiami però *effetto*. Ora secondo l'assioma III di Spinosa: *Si nulla detur determinata caussa, impossibile est ut effectus sequatur.* Dunque in una serie di effetti supposti dipendenti gli uni dagli altri, oltre ciò a cui si conviene la nozione dell'effetto, ha da intervenire una determinata cagione, la quale in quella serie non sia compresa nel numero e sotto il nome di effetto; altramente sarebbevi sempre effetto, e effetto dipendente bensì l'un dall'altro, e non mai cagione, in quanto contraddistinta dall'effetto, e quale si

richiede perchè l'effetto possa seguire. Ma nella serie supposta infinita degli stati successivi dell'Universo, ogni qualunque stato ha ragion d'effetto, in quanto è dipendente da uno stato precedente: dunque in quella serie altro non vi ha che una successione di effetti. Ma è impossibile che diasi un effetto senza una cagione determinante. Dunque è anche impossibile che diasi una successione di effetti senza una cagione contraddistinta da quella successione: e la supposta infinità di questi effetti ben lungi di recare la ragion sufficiente della lor esistenza, e di poter supplire la necessità di una cagione, la quale dee esser fuori della serie degli effetti, per l'assioma stesso di Spinosa; questa supposta infinità di effetti, senza una tal cagione, non sarebbe veramente che una infinità d'impossibili.

Di più, se gli stati successivi del mondo dipendono l'uno dall'altro all'infinito, in quella infinita serie non vi ha realmente stato alcuno che sia determinato essenzialmente ad essere tale; poichè di ognuno è vero il dire che sia determinato dallo stato precedente. Dunque in quella infinita serie manca realmente ciò che può determinare essenzialmente il mondo ad esser tale. Dunque l'ordine del mondo non è determinato ad esser tale essenzialmente; poichè la supposizione degli stati che si vanno determinando l'un l'altro all'infinito, esclude per sè stessa ogni principio essenzialmente determinante. Dunque, ec.

Del sistema ora più in voga dell' inclinazione o spontaneità degli elementi ad una data situazione fra di essi.

Esposizione di cotesto sistema, e stravaganza di esso.

46. Ora venendo all'altra opinione di coloro i quali fingono che il mondo è quale egli è, perchè gli elementi che compongono i corpi hanno una naturale tendenza e spontaneità, per cui esigono una data situazione gli uni rispetto agli altri, in virtù anche di percezioni o grate o moleste, onde sono affetti, come alcuni vogliono; io non so come i liberi pensatori ardiscano di esporre sì fatte ipotesi, pronti come sono a tacciare di romanzi i discorsi de' Filosofi difensori della Religione, qualora non sieno immediatamente fondati su di qualche sperienza; e con tutto che il soggetto no'l comporti, ed abbiano per altra parte sode ragioni ed efficaci. Dunque quando si vede un suonator da violino muover le dita con tanta prestezza, dovremo credere che la cagione di que' presti movimenti non debba riferirsi alla volontà del suonatore, ma siano prodotti da questo, che gli elementi che compongono i muscoli delle dita, saltano in quel tempo alternativamente e subitaneamente da un accesso di amore ad un accesso di odio, onde d'un momento all'altro si accostano e si fuggono? Non pare che tali follie o stravaganze meritino un serio esame; e ben disperata si può dire la causa dell'incredulità, poichè in un secolo come questo altre chimere non le rimangono a cui possa appigliarsi.

Pure tornerà bene il mostrare che la verità è fornita di arme contra ogni sorta di errore. Che diranno adunque gli avversarj, se si dimostra loro che quella ipotesi è direttamente contraria alle più

autentiche ed universali leggi del moto, fondate sull'esperienza e ricevute come assiomi?

47. Tre sono le primarie leggi del movimento. La prima, che un corpo messo una volta in moto dura sempre a muoversi uniformemente e direttamente. La seconda, che la mutazione del moto è proporzionale alla forza impressa, e si fa nella stessa direzione. La terza, che la reazione è ugnale sempre e contraria all'azione. Ora io dico che coteste leggi, e la prima sopra tutto, fondamento delle altre due, sono incompatibili colla supposta inclinazione degli elementi componenti il mondo ad ordinarsi fra loro.

Ripugnanza di quel sistema colle leggi universali del moto.

E certamente per la prima legge un corpo co' suoi elementi tende ad allontanarsi all'infinito, e con progresso uniforme dai corpi a' quali era prima vicino, tal che abbandona senza rincrescimento la sua situazione, e colla stessa uniforme indifferenza, colla quale si discosta da' suoi primi vicini, si va esso appressando ad altri. Tal che se mancasse, per esempio, la forza centripeta ad un pianeta, questo si muoverebbe uniformemente nel vôto, allontanandosi sempre dal centro del suo movimento. Ed intanto non si allontana in quanto è richiamato verso questo centro da una forza centripeta. Che se dicessero questa forza essere appunto l'effetto della inclinazione del corpo, io direi che da ciò seguirebbe una contraddizione, quale si è il supporre due inclinazioni, due tendenze contrarie in un medesimo soggetto, e relativamente al medesimo termine. Ora per la legge sopraddetta il pianeta che si volge intorno al Sole ha una tendenza, inclinazione, disposizione abituale, e fa uno sforzo continuo per allontanarsene. Dunque se si piega verso il Sole per una interna propensione che abbia per esso, si dovranno sup-

porre negli elementi de' pianeti due inclinazioni simultanee e contrarie riguardo al medesimo oggetto. Non però per inclinazione propria si piega il pianeta, ma per azione del Sole sopra di esso, la quale azione pertanto, data la distanza, è proporzionale alla massa del Sole. E sarebbe al certo cosa maravigliosa che gli elementi componenti un pianeta per esempio, elementi tanto sottili, anzi privi di massa, così facilmente s'invaghissero della massa altrui, che quanto fosse questa maggiore, con altrettanta maggiore inclinazione vi si portassero.

Per la seconda legge, che è un corollario della prima, è il corpo determinato unicamente dalla forza impressa, nella quantità e direzione del suo allontanamento. Dunque un corpo non si muove per l'interna inclinazione de' suoi elementi a cercare una nuova positura loro conveniente. Imperocchè, quantunque si voglia attribuire ad un giuoco d'inclinazione l'effetto stesso della forza impressa, questa sopravvenendo ad un corpo, non potrebbe mai produrre una mutazione unicamente proporzionale ad essa; ma verrebbe alterata questa misura dalla particolare convenienza o disconvenienza del sito in cui trovandosi il corpo verrebbe a ricevere l'impressione della forza. Quindi avverrebbe di leggieri che una tale impressione talora sarebbe conforme al movimento d'inclinazione e l'ajuterebbe: nel qual tempo niuna resistenza o reazione dovrebbono fare gli elementi. Il che toglierebbe che la terza legge fosse universalmente vera.

Del sistema delle virtù architettoniche.

48. Rimane la terza finzione, ed è di coloro i quali suppongono nella materia una certa forza, la quale non mai hanno saputo definire, ed hanno procurato di supplire alla povertà e al difetto dell'idea colla ricchezza e vaghezza de' nomi con cui l'hanno adornata: che però l'hanno chiamata cogli speziosi titoli di forza vitale, plastica, architettonica, ed altri simili. Ma cotesta virtù che si suppone che abbia ordinata e digerita la materia, disposti gli elementi confusi nel caos, questa virtù o era equabilmente sparsa in tutti gli elementi, ed allora una tal sentenza rientra nella opinione precedentemente riferita di coloro i quali stimano che gli elementi abbiano una forza, una tendenza naturale, per occupare un determinato sito gli uni presso gli altri; epperò rimane convinta per gl'istessi argomenti; ovvero si vuole che partendo una tal virtù come da un solo centro e diffondendosi per gli elementi, costretti gli abbia a seguire la sua energia, e così gli abbia disposti come esigea la sua propria tendenza; ed allora cotesta forza in quanto è una in sè stessa, e risiede in un centro, e indi si diffonde per tutta la materia sottoposta, e regge ed ordina gli elementi; allora, dico, per questa *unità* che le si attribuisce, per questa energia con cui signoreggia la materia arrendevole del tutto alla sua impressione, si astrae in realtà dalla materia, e viene trasformata in cosa reale, la quale in sè stessa non è materia, ma che soltanto si vuole unita alla materia. Nel che si vede come gl'increduli sono pure costretti a riconoscere un princi-

pio attivo, e distinto dal soggetto passivo, o sia dalla materia a lui sottoposta, ma che vogliono, spuntato che se 'l vedono innanti, seppellirlo subito a viva forza, e farlo rientrare nella oscurità della materia. Pure qual sarà il punto cotanto privilegiato di questa, da cui dovrà partire l'energia della virtù plastica, e diffondersi nel rimanente della massa per ordinarla, punto ch'è per conseguenza la sede e'l soggetto di questa virtù? Egli al certo debbe essere o indivisibile in sè stesso, o una porzione divisibile. Se è indivisibile, mi pare che un soggetto indivisibile ornato di una tanta virtù riesce un ente, una sostanza d'un genere del tutto diverso dal rimanente della materia: se il fanno divisibile, qual sarà o potrà mai essere la ragione sufficiente per cui cotesta virtù, benchè una nel suo concetto, potendo essere in una porzione divisibile, non si stenda e non occupi ugualmente tutta la massa? Nel qual caso si tornerebbe a dire che ogni parte ordina sè stessa, esigendo un sito determinato, e non sarebbe più, come si vuole, una sola virtù ordinatrice del tutto.

Di più, o una tale virtù è intelligente, ed ordina per via d'intelligenza; ed in questo caso, quale difficoltà può rimanere in riconoscere il vero Dio? Ovvero tutto fa, dispone ed opera senza intelligenza; ed allora gl'increduli ci propongono una maraviglia di più, e una gran maraviglia, che questa cieca virtù operi non ostante nella stessa maniera che se avesse intelligenza. Poichè nella disposizione de' corpi celesti vi ha un ordine che fa maravigliare i più grandi astronomi, e nella fabbrica del corpo animale scuopre l'anatomico una saviezza ed un'arte da cui rimane sopraffatta la sua intelligenza, e così di tutte l'altre parti del

mondo. Ma non è questa neppure la maggior maraviglia. Cosà molto più sorprendente si è, che cotesta virtù cieca per sè stessa, nell'agitare ciecamente una materia insensata, coll'organizzarne alquante porzioni, dia loro il senso, il pensiero e l'intelligenza. E certamente non potendosi negare che non sia cosa reale e vera ed esistente il sentire, il pensare, l'intendere, che sentiamo in noi stessi così vivamente, e per cui solo noi sappiamo di essere, ci accorgiamo della nostra esistenza, e sul quale riflettendo sappiamo per esso che veramente siamo; egli è al sommo da stupirsi che una virtù cieca e senza intelligenza, lavorando su di una materia insensata parimente e senza intelligenza, possa produrre una sorta di realtà o di ente così magnifica e vivace, di cui non v'ha nè in quella virtù, nè in quella materia la minima scintilla. E che dunque? non è questo, se si vuole parlare in buona fede e senza frode, far sortire un ente dal nulla, il pretendere che in un pezzo di materia organizzata sbucci e si desti l'intelligenza, mentre nè la virtù organizzante potè conferirla al suo lavoro, non avendola essa stessa; nè dalla materia potè trarla, se non si può trarre da un soggetto ciò che non v'ha in esso? E faranno gl'increduli le maraviglie quando si parla loro della creazione della materia; quando per rifiutarla sono di necessità impegnati e sommersi in un abisso di difficoltà inevitabili, forzati ad appigliarsi a cose che certamente non sono meno portentose, e sono di tal natura che avendole adottate, in vece di servir loro poi di lume e di guida, li trasportano anzi di contraddizione in contraddizione.

Altri argomenti contro l'immutabile necessità del mondo.

49. Ma qualunque ipotesi piaccia di fare agli increduli per sottrarre il mondo all'impero della Divinità, non potranno negare che il loro Universo non debba essere o finito o infinito; non essendovi alcuna cosa di mezzo. Il farlo infinito sarebbe più opportuno in vero; perchè meglio colla infinità si accoppia la necessità della esistenza. Ma una tale supposizione si dimostra geometricamente impossibile; poichè si darebbe allora una moltitudine attualmente infinita di enti finiti, determinati e distinti, epperò dall'accoppiamento di unità ad unità potrebbe sorgere, anzi sorgerebbe l'infinito. Il che ripugna per dimostrazione matematica. Se l'Universo è finito, è dimostrabile che niuna ragione può esservi nè nella natura della materia, nè fuori di essa, per cui sia determinata alla necessaria esistenza in una data misura, nè più nè meno ampia, come si può vedere per le cose già dette. Ma oltracciò volendo stare a quanto la fisica somministra di più certo e meglio fondato sulla sperimentale osservazione, si troverà che il mondo non può essere qual è per alcuna immutabile necessità. È cosa in oggi comunemente ricevuta, e tenuta come fisicamente dimostrata, che la circolazione de' pianeti dipende da un moto di projezione e dalla forza della gravità, per cui sono trattenuti nelle orbite loro, e costretti a rivolgersi intorno al corpo attraente: o sia questa gravità una proprietà essenziale alla materia, come stimò il Cotes, o sia effetto della azione d'un mezzo o fluido etereo, come sembra che fosse opinione del Neuton, per quello che ne

dice e nel fine de' suoi Principj e nelle sue Questioni ottiche. Ora secondo questa constituzione di cose, appoggiata quanto altra mai sulla osservazione de' fenomeni, egli è chiaro che l'Universo, essendo finito, non può durare perpetuamente, essendochè il moto centrifugo de' corpi dee rallentarsi a poco a poco, e che non v'ha principio alcuno che il possa rinnovare; per tacere anche delle altre ragioni.

Ma se il mondo secondo la sua presente constituzione non può durare perpetuamente, non può neppure essere stato eterno. E assai bene dissero gli antichi Filosofi, che tutto ciò che ha un fine dee aver avuto un principio. Il che parmi che si possa rigorosamente dimostrare. Imperocchè tutto ciò che esiste indipendentemente da qualunque principio che gli abbia data l'esistenza e l'origine, dee essere determinato all'esistenza per intrinseca ed assoluta necessità. Ma ciò che per assoluta necessità è determinato ad esistere, o ad esser tale, non può non esistere, o essere altrimenti. Dunque tutto ciò che ha fine non è determinato ad esistere, o ad essere tale per intrinseca ed immutabile necessità: epperò se esiste, o è tale, dee aver ricevuta l'esistenza, o la condizione dell'esistenza da qualche principio distinto da esso.

Oltracciò egli è chiarissimo, che se nella natura corporea ed in mezzo al vuoto celeste non vi ha principio alcuno che possa rinnovare il moto centrifugo che i corpi mondani vanno perdendo poco a poco; non vi ha neppure il principio da cui si possa ripetere l'origine di esso moto. Essendochè se nella natura corporea fosse compreso l'agente che ha originariamente impresso il moto centrifugo a' pianeti, questo stesso principio per-

severando nella natura, dovrebbe continuare la sua operazione col rinnovarlo perpetuamente.

Che se a taluno piacesse ancora il ripetere il movimento de' pianeti dalla circolazione d'un fluido etereo capace di trasportarli, cotesto fluido, per la potenza che ha di comunicare il movimento, dee anche essere soggetto a perderne, secondo tutte le leggi più incontrastabili del moto. Dal che seguirà che nelle varie circolazioni di esso gli strati che si combaciano, dovranno rallentarsi anche poco a poco per cagione del fregamento supposto, quantunque si voglia insensibile. Laonde neppure in questa ipotesi potrebbe il mondo durare perpetuamente.

Se bene in quella filosofia si ha da distinguere la dottrina fondamentale dalle dottrine, dirò così, avventizie, la massima fondamentale consiste in questo, che tutti i fenomeni dell'Universo siano prodotti per pura impressione di moto locale; che i corpi nel vestirsi di nuove forme o qualità non soffrano altro cagiamento che una semplice variazione nella quantità, nella figura, nel moto, nella positura delle particelle onde sono composti; che per la differente combinazione di sì fatte condizioni sieno atti a produrre differenti impressioni su i nostri sensi, ed anche ad operare gli uni sopra gli altri, senza l'intervento di alcuna qualità, o virtù inerente alla materia e indipendente dalle affezioni meccaniche. Ma secondo questi principj, che sono del tutto essenziali a quel metodo di filosofare, la materia non può avere altre proprietà, che quelle che sono contenute nel-nell'idea dello steso impenetrabile. Dal che segue, che siccome la materia è incapace di avere alcuna qualità, energia o virtù essenziale, e che tutte le sue affezioni consistono unicamente nel cangiar

sito e figura delle sue parti; così egli è impossibile che la materia contenga in sè il principio del moto attuale, mentre nell'idea dello steso impenetrabile si contiene bensì la possibilità di esser diviso, e per conseguente la potenza passiva di ricevere il moto, ma non già la virtù e l'efficacia di produrlo.

Le dottrine avventizie sono poi le particolari spiegazioni de' fenomeni, le quali sono per lo più o false, o dubbiose e incerte. Uno può essere certo che un effetto dato è prodotto per via di qualche meccanismo, cioè per via d'una qualche pressione o impulso su di un certo corpo. Così pare cosa certa che la variazione del barometro è immediatamente prodotta da una qualche cagione meccanica, per cui avviene che l'aria eserciti vicendevolmente una maggiore o minore pressione sul mercurio contenuto nel tubo. Ma ciò non basta per intendere in particolare come si faccia questo accrescimento e questa diminuzione di pressioni. Però se non si vede e non si tocca con mano per la sperimentale osservazione la maniera in cui si produce un effetto, egli è inutile il tentare d'indovinarla per via di sistemi e d'ipotesi; con tutto che si sappia che un tale effetto si produce meccanicamente: imperocchè infinite sono le combinazioni del meccanismo. Indarno però si affatica l'uomo nel voler determinare quella che ha luogo realmente in un dato fenomeno, quando non gli venga scoperta dall'esperienza. Si vedono talvolta le nubi trasportate ed agitate in varie direzioni cangiare irregolarmente sito e figura, ed appresentare uno spettacolo curioso e variato al sommo. Talora lo spettatore nel godere della vista dello spettacolo non sente il minimo soffio di vento, e fuorchè per la respi-

razione non potrebbe accorgersi che vive nell'aria. Suppongo che in un tal punto due uomini si prendano a ragionare della cagione che produce nelle nubi una sì fatta varietà di movimenti. E voglio che siano due uomini di così limitato talento, che possano disputare in questa guisa. L'uno creda dover provare che l'aria che egli respira si stenda fin alle nubi, le sostenga, e col muoversi le trasporti seco; e indi per trovar maggior fede presso il compagno, prendasi a voler particolarmente determinare come siano prodotte tutte quelle particolari agitazioni e commozioni di quel fluido, per corrispondere alle diverse apparenze che scuoprono tratto tratto nelle nubi: che voglia in somma spiegare come fa l'aria a muoversi ora più rapidamente, ora più lentamente, ora procede innanti, ora si rispinge indietro, ora si aggiri, come in turbine. Certamente che quell'uomo di limitato talento dirà molte inezie nel voler dichiarare partitamente quelle cose che un sommo filosofo non potrebbe in alcuna maniera spiegare. Voglio che il compagno nel sentire l'insussistenza e la vanità delle spiegazioni dell'altro, si muova non solo a disprezzarle come ridicole, ma anche a rigettare il fondamento su cui poggiano, e dica che è cosa stolta il fingersi colà su un'aria agitata che essi punto non sentono, e supporre pertanto in essa un corso e una vicissitudine di movimenti e di circolazioni che non si sanno spiegare, e che è impossibile di fare esattamente corrispondere alle apparenze. Che però senza tanti misterj non rimane altro da dire, se non quello che si vede, cioè che nelle nubi vi ha una forza configuratrice, per cui prendono varie figure, e che il vedere coteste figure ora accostarsi ed ora allontanarsi, è segno evidente

che sono mosse da una interna simpatia ed antipatia, che giuoca secondo le diverse positure in cui sono. Io mi credo che venendo un terzo, e sentendo disputare que' due uomini, senza essere di talento superiore, mostrerebbe senno a dir loro così: Siete nella vostra opinione ambidue in qualchè parte ingannati, ed avete in qualche parte ragione. Voi nell'attribuire a commovimento di aria la varietà delle apparenze che osservate, non avete torto, perchè l'aria esiste di fatti, e sola può produrre que' fenomeni che vi fanno maravigliare. Ma poi fate stoltamente nel volere a vostro capriccio definire ciò che non sapete, e nel descrivere, come se la vedeste e la sentiste, quella corrente d'aria della quale appena scoprite un qualche vestigio ne' fenomeni che produce agli occhi vostri. Voi altresì avete ragione nel non voler prendere così alla buona ed accettare come cose vere le spiegazioni fantastiche del vostro compagno. Ma perchè nè egli nè altri potrà mai soddisfarvi sulle particolarità che cercate, e spiegarvi la distinta maniera in cui l'aria produce le apparenze che vedete, siete fuor di ragione in pretendere per questo che non possono quelle procedere dall'aria, ed è non meno in voi che nel vostro compagno un puro giuoco di fantasia il fingervi nelle nubi virtù configuratrici, simpatiche ed antipatiche. Forse che se tornasse Aristofane al mondo, non gli sarebbe difficile il trasformare in Filosofi i contemplatori delle nostre nubi.

Ora sebbene paresse a qualche incredulo che si potessero per via di meccanismo spiegare molti fenomeni, non però mai potrebbe nell'apparente necessità di quello trovare una ragione sufficiente dell'ordine dell'Universo. Imperocchè il primo fon-

damento del meccanismo si oppone direttamente alla necessità del meccanismo; giacchè, come si è veduto, il meccanismo è tutto fondato su questo principio, che la materia non è capace di altro che di ricevere variazioni di sito e di figura, e che un tale principio dimostra che d'altronde debbe essere portato nella materia il principio attuale del moto. Che però della filosofia meccanica si sono valsi con grandissimo vantaggio, tra molti altri, quei due celebri emuli di Lucrezio, i quali hanno contro di lui vendicata la provvidenza, il Cardinale di Polignac e lo Stay.

LA POSSIBILITÀ D'UNA INTELLIGENZA INFINITA SI DEDUCE DA' SISTEMI DEGL'INCREDULI, E LI DISTRUGGE.

50. Ma per promuovere in altra maniera ancora il ragionamento contro gl'increduli, lascio che ripetano come vorranno, o dal caso, o sia dalle combinazioni fortuite degli atomi, o da una qualunque sorta di necessità l'ordine dell'Universo: che però assegnino qualunque cagione vorranno di quella varietà di effetti e di quella perpetua serie di mutazioni che scorgiamo in esso; si potrà sempre conchiudere in qualunque loro ipotesi, ed anche nel più ostinato pirronismo di cui piaccia loro di fare professione; si potrà, dico, sempre conchiudere almanco la possibilità di un ente dotato d'una intelligenza e d'una forza infinita.

E certamente quelle combinazioni, o siano quelle qualunque disposizioni della materia, hanno prodotto in me un certo grado d'intelligenza, superiore a quello de' bruti (spero che questa grazia mi concederanno gli avversarj), altre combinazioni hanno prodotto un grado superiore di gran lunga

in tanti altri uomini. E se questa diversità si scorge in questo pianeta e nella medesima specie, che dovrassi dire degli altri pianeti, sia per la loro diversa posizione, sia per la diversità delle nature che gli avversarj stessi sono pur troppo pronti a riporre in essi? non pensano già molti che gli abitanti di Mercurio e di Venere debbono avere sortito un ingegno del nostro più vivace e brillante assai, sicchè sarebbono per loro l'Orlando furioso ed i voli del Milton un giuoco da fanciulli? Favole son queste, il concedo, ma pur sono dagli avversarj ricevute volentieri per istorie, anzi adottate per verità filosofiche da que' nostri avversarj, dico, che tanto hanno declamato contro i Romanzi filosofici. Potendo adunque le disposizioni della materia produrre gradi d'intelligenza superiori gli uni agli altri, perchè non potranno produrne de' maggiori, e maggiori all'infinito? E vaglia il vero: o che l'intelligenza e la forza, come l'attrazione, la ripulsione, ec., sono qualità immeccaniche della materia derivanti dalla supposta incognita essenza di lei, siccome oggi molti se 'l danno a credere facilmente, ed in tal caso, come negar potranno gli avversarj che dal seno di quell'occulta materia non possano sortire enti dotati sempre di maggior forza ed intelligenza all'infinito? O che la forza e l'intelligenza risultano dalle affezioni meccaniche, cioè dalla sottigliezza e moto delle particelle della materia; e questa può parimente portarsi all'infinito. Ciò si scorge manifestamente nella forza per le leggi stesse del moto, quali vengono dimostrate anche coll' esperienza da' Matematici. Se tra due globi di data grandezza se ne frappongono de' mezzi proporzionali all'infinito, si dimostra che la velocità di B, che è per esempio in ragione suddu-

pla ad *A*, crescerà all'infinito, epperò rimanendo la di lui massa costante, crescerà altresì la di lui forza all'infinito.

Io non vedo cosa possano oppormi gli avversarj, nè come ripararsi dalle conseguenze che tosto sono per dedurre da questi principj, se non che dicessero per avventura che possono bensì cotesti gradi di forza e d'intelligenza farsi maggiori, e maggiori all'infinito, ma non giammai giugnere all'infinito assoluto. Ma una tale risposta, benchè in sè verissima, non ha luogo ne' principj degli avversarj. Se la materia e'l moto sono stati ab eterno, v'è di già stata una successione attualmente infinita, un numero di rivoluzioni, e di combinazioni assolutamente infinito: in questo tempo adunque assolutamente infinito avranno potuto i gradi di forza e d'intelligenza prendere infiniti accrescimenti, e per conseguenza la forza e l'intelligenza divenire attualmente infinite. Egli è evidente, che se la decomposizione del moto potesse farsi per un tempo assolutamente infinito, ne risulterebbe una forza assolutamente infinita. Ora il tempo assolutamente infinito nol possono negare gli avversarj. Lo stesso dee dirsi dell'intelligenza: essendo questa capace del più e del meno, sarà capace altresì dell'infinito, supposto che l'infinito non ripugni in sè stesso. L'infinito in sè stesso non ripugna, come vien dimostrato ne' principj loro: dunque l'intelligenza può accoppiarsi coll'infinità.

Eleggano pertanto gli avversarj ciò che più loro piacerà: o che accrescimenti successivi non possono mai giugnere all'infinito assoluto, e allora converrà loro confessare che un numero infinito di revoluzioni, del Sole per esempio (e quest'esempio vale per tutti) non può mai essere attual-

mente infinito, e da ciò ne seguirà contro essi: 1.° Che il moto non è eterno nella materia, e che per conseguenza ha dovuto cominciare per l'operazione d'un principio distinto dalla materia. 2.° Che cotesto principio distinto dalla materia dee essere eterno; altrimente non avrebbe mai potuto cominciare ad essere. 3.° Che cotesto principio non è soggetto a mutazioni; altrimenti avrebbe luogo in lui la successione; ed essendo eterna questa successione, sarebbe già infinita contro la supposizione.

O vogliono gli avversarj che successivi accrescimenti possano finalmente giugnere all'infinito assoluto (il che, posta l'eternità della materia e del moto, non può negarsi), ed allora dovranno confessare la forza e l'intelligenza poter divenire attualmente infinite. Dunque, siccome tra le nature che conosciamo, v'ha tal natura che ha più forza, più intelligenza, e gode di maggior piacere e felicità che un'altra, si potrà dare altresì una natura, o sia un Ente, in cui giugnendo all'infinito coteste affezioni, diventi dotato d'una forza, d'una intelligenza e d'una felicità infinite.

Anzi se nell'infinita successione del tempo debbono aver luogo tutte l'infinite combinazioni della materia, siccome vogliono i moderni settatori di Lucrezio, è verisimile che nell' infinita scorsa eternità sarà già venuta fuori quella onde debbe sorgere quell'Ente potentissimo, intelligentissimo, beatissimo, o almen è certo che ella è per sortire infallibilmente, non avendo l'altre un privilegio esclusivo di questa.

Ma non voglio tanto dagli avversarj: a me basta che in qualunque loro supposizione sia indubitatamente possibile l'esistenza di cotesto Ente, siccome credo possa dirsi dimostrata negli articoli precedenti.

Ciò supposto, l'Ente dotato d'una forza infinita potrà fuor di dubbio cangiar l'ordine di questo Universo; potrà, per esempio, togliere un satellite a Giove, e darlo a Marte, e cangiar il sistema Copernicano nel Tolomaico, o Ticonico. La ragion si è che la forza d'attrazione, che trattiene i pianeti nelle loro orbite, non è infinita: dunque può essere superata da una forza infinita.

Nè mi si risponda, che sebbene la forza che trattiene la Luna intorno alla Terra non sia infinita, pure essendo questa connessa colla forza che trattiene gli altri pianeti, e questa altresì connessa colla forza che trattiene le stelle ne' loro rispettivi siti, e di più potendosi supporre l'Universo infinito, non potrebbe succedere alcuna mutazione nell'orbita della Luna senza uno sconvolgimento di tutto l'Universo, al quale sconvolgimento oppone una resistenza infinita l'infinito complesso di tutte le forze finite onde risulta l'Universo: questo, dico, non mi si risponda; imperocchè una tale impugnazione non toglie punto d'efficacia al mio argomento. Sia come si voglia infinito il complesso delle forze di tutte le parti dell'Universo, la forza della Luna nella sua orbita non è perciò infinita; essa pertanto con forza finita si equilibra col rimanente dell'Universo. Perchè dunque non potrà l'Ente potentissimo supplire quella forza finita che la Luna equilibra coll'altre parti del mondo, ed intanto farle prendere un altro corso, o darle altra direzione? Perchè non potrà lo stesso successivamente di tutte l'altre parti, e così porle in un altro ordine, per cui vengano ad equilibrarsi? Perchè togliendo a' pianeti la lor forza centrifuga, che non è infinita, non gli lascerà precipitare nel Sole, onde ne seguirebbe poi un totale sconvolgimento

dell'Universo? Tutto questo è possibile ad una forza supposta infinita; ed essendosi dimostrata essere ne' principj degli avversarj possibile una tale forza, ne segue evidentemente essere altresì possibile un altro ordine nell'Universo, e per conseguenza l'Universo non stare quale è per immutabile necessità. Io non credo questa dimostrazione punto inferiore a quella del Tacquet, lib. XI degli Elementi, ove avendo supposto che la perpendicolare a due linee non sia perpendicolare al piano che passa per quelle, ne viene ad inferire che ella è perpendicolare al detto piano; o alla dimostrazione di quelle che accordando non essere sferica la superficie del mare, vengono a provare da questa supposizione ch'ella è sferica.

E per dare a cotesta dimostrazione una forma più chiara, dirò così: Se non ripugna, siccome non ripugna, anzi è necessario ne' principj degli avversarj l'infinito attuale, non ripugna una forza ed una intelligenza infinita. Se non ripugna una forza ed intelligenza infinita, l'ordine dell'Universo non è quale è per immutabile necessità. Dunque, ec.

Necessaria esistenza ed immaterialità d'un Ente dotato d'una infinita forza ed intelligenza.

Le cose che siamo per dire in questo ultimo capo hanno una molta conformità con quelle che già si sono accennate nella *Dissertazione della origine del senso morale*, pag. 31 (n. 17 e seg.), pag. 40 (n. 30 e seg.) e nello Scolio a pag. 91. Si veda anche il n. 19 e 20 di questa Dissertazione a pag. 167, 169. Laonde le une potranno ricevere dalle altre qualche sorta di maggior lume e confermazione.

1. Se l'Ente *A* è dotato di maggior numero di facoltà, e queste possiede in maggior grado che l'Ente *B*, io dico che l'essere di *A* è men limitato, men ristretto che l'essere di *B*, cioè a dire ha più dell'essere di quello che n'abbia *B*. Questa nozione è evidente; poichè in *A* v'ha qualche cosa di reale e di positivo, che non è in *B*. Ora questo di più di reale e di positivo che è in *A*, e non in *B*, ha *ragione* di essere, cioè cade sotto la nozione dell'essere. Dunque v'ha più di *essere* in *A* che in *B*.

2. Tutti li gradi di realtà e di perfezione, per esempio, tutti li gradi d'intelligenza e di forza, ec., che possiamo idearci, hanno *ragione* d'essere, o sia cadono sotto la nozione dell'essere. Imperocchè supponendoli per esempio in *A*, l'essere di *A* diverrà di tanto esteso ed ampliato, per il precedente num. 1. Dunque, ec.

3. Tutto ciò che possiamo rappresentarci in maniera, che gli attributi che noi immaginiamo poterli convenire, non ripugnino tra loro, ha *ragione* di essere, e cade sotto la nozione dell'essere. Imperocchè supponendo questi attributi in *A*, avrà egli un grado d'Ente e di realtà, che non sarà in *B* sfornito di tali attributi.

4. Tutto ciò che possiamo rappresentarci tale, che gli attributi che gli convengono, non ripugnino tra loro, si chiama intrinsecamente possibile. Imperocchè supponendo che esista, non ne seguirà ripugnanza alcuna.

5. Ogni possibile ha dunque la *ragione* dell'*essere*, o sia cade sotto la nozione dell'essere.

6. I possibili sono infiniti e necessarj.

7. Dunque ciò che ha *ragione* di essere, o sia ciò che cade sotto la nozione dell'essere, è infinito. Cioè a dire, la nozione dell'essere si stende

all'infinito, nè cosa alcuna può contenere in sè tutto ciò che cade sotto la nozione dell'essere, se non ha infiniti gradi di realtà e di perfezione.

8. Qualche cosa è stata di tutta eternità: altramente l'Universo non avrebbe mai potuto cominciare ad essere; giacchè non avrebbe mai potuto prodursi dal nulla.

V. *Della origine del senso morale*, pag. 38.

9. Dunque ripugna un nulla totale, o sia il non essere totale ed assoluto.

10. Il nulla non ripugna se non in quanto è opposto alla nozione dell'essere. Imperocchè il nulla non è altro se non che una semplice privazione o negazione dell'essere.

11. Dunque se ripugna il nulla totale, è necessaria l'esistenza di qualche cosa che corrisponda alla nozione dell'essere.

12. Questa necessaria connessione che v'ha tra la nozione dell'essere e l'attuale esistenza di ciò che corrisponde ad una tale nozione, non può appartenere se non all'Ente che comprende ogni possibilità; cioè a dire all'Ente che comprende tutti li gradi di realtà che possono cadere sotto la nozione totale ed universale dell'essere.

Dal risultato delle prove con cui siamo per dimostrare questa proposizione, apparirà chiaramente cotesto Ente necessario non essere altro che Dio ottimo massimo. In tanto riguardo a quelli che non essendo ben pratici de' principj stessi della Scolastica intorno alla possibilità delle cose, potrebbono rimaner sospesi sulla verità delle cose che siamo per dichiarare, non veggendo il fine a cui hanno da condurne, avvertiamo che parlando noi dell'esistenza attuale de' possibili, non si dee intendere d'una esistenza formale, ma dell'esistenza loro virtuale, ed eminenziale in un Ente superiore, in cui gli Enti stessi creati, anche prima della

lor creazione, come dice S. Tommaso, *verius exsistunt quam in se ipsis;* le quali cose speriamo poter dichiarare ad evidenza.

DIMOSTRAZIONE.

Facciasi che questa tale connessione appartenga solo ad un Ente *A* finito e determinato, cioè che comprenda solo tanti gradi di realtà e non più (n. 1), e non comprenda pertanto tutto ciò che può cadere sotto la nozione dell'essere. Ciò supposto, ne verrà che la ripugnanza del nulla totale sarà solamente riguardo a que' tali gradi di realtà che sono nell'Ente *A*, e non riguardo a tutti gli altri ugualmente possibili. Ma questi pure, in quanto possibili, cadono sotto la nozione dell'essere non men che l'Ente *A* (n. 2). E dall'altra parte non si può intendere la ripugnanza del nulla totale se non per la sua opposizione all'essere (n. 10). Dunque se a tutti li gradi possibili conviene la nozione dell'essere non men che ad *A*, tutti li gradi possibili per quella uguale e comune nozione dell'essere, la quale conviene loro necessariamente, avranno uguale opposizione al nulla, che *A*. Dunque se per quella opposizione *A* esiste essenzialmente, tutti gli altri gradi ancora esisteranno essenzialmente.

Di più, il nulla non importando che una mera privazione dell'essere, non può intendersi che il nulla ripugni se non in quanto s'intende necessario l'essere. Ora l'essere nella nozione che ne abbiamo, o, per meglio dire, nella sua nozione, comprende con eguale necessità tutti i gradi di realtà possibili; poichè a tutti conviene ugualmente la nozione dell'essere. Dunque se la ripugnanza del nulla, o sia del non essere, importa la necessità dell'essere, importa con uguale necessità l'essere

di tutti li gradi di realtà possibili. Cioè, per parlare con Marsilio Ficino, *sicut nihil intelligitur expers omnino essendi, ita esse intelligitur expers omnino non essendi.*

Di più, il nulla non ripugna meno alli gradi possibili di realtà dell'Ente *B*, che si suppone non esistere attualmente, di quello ripugni alli gradi di realtà dell'Ente *A* ch'esiste. La ragion si è che li gradi possibili dell'Ente *B* cadono sotto la nozione dell'essere, mentre dall'altra parte il nulla esclude ogni nozione d'essere. Ma il nulla talmente ripugna all'Ente *A* che si suppone essere stato ab eterno, che quest'Ente *A* ha dovuto necessariamente esistere. Dunque per via della medesima ripugnanza tutti gli altri gradi possibili avranno dovuto esistere con uguale necessità.

Di più, essendo evidente che qualche cosa è stata ab eterno, ed ha per conseguenza necessaria l'esistenza, il che prova la ripugnanza del nulla totale; io dimando se il nulla totale ripugna solo a qualche Ente particolare finito e determinato, o se ripugna eziandio riguardo all'Ente totale che comprende ogni possibilità. Se si ristringe cotesta ripugnanza ad un qualche Ente particolare e determinato; io dimando ancora se cotesto Ente ha in sè almeno l'equivalente di tutti gli altri Enti possibili, sicchè possa produrli o no. Se cotesto Ente particolare ha in sè stesso l'equivalente di tutti gli altri Enti possibili; io dico che egli non è più ristretto a certi gradi di realtà, oltre i quali non si stenda, come appresso il farò vedere, epperò siamo fuori di quistione. Se egli poi non ha in sè stesso l'equivalente degli altri gradi di realtà possibili, e che non esistono attualmente; io dico che questi saranno insieme possibili e non possibili. Sono possibili come si sup-

pone e si prova dalla non ripugnanza de' loro attributi, e dal cader perciò in loro la nozione dell'essere. Sono impossibili, perchè il nulla non ripugna riguardo a loro. Il nulla non ha dunque opposizione alcuna con loro: dunque loro non conviene la nozione dell'essere, su cui sola si fonda la ripugnanza tra'l nulla e l'essere. Non sonó dunque possibili.

E veramente una cosa non può cadere sotto la nozione dell'essere, epperò esser riguardata come possibile, che non segua necessariamente che quella tal cosa può almeno esistere. Ma nell'ipotesi che solo ab eterno esista, epperò necessaria abbia l'esistenza una cosa limitata, che non contenga l'equivalente di cotesti gradi di realtà possibili, ne segue che saranno insieme possibili e non possibili: possibili, perchè loro conviene la nozione dell'essere; non possibili, perchè loro non conviene ciò che deriva necessariamente dalla nozione dell'essere, cioè il potere esistere.

Oltre a ciò, la possibilità è qualche cosa di reale e di positivo, distinta dal nulla, che esclude ogni concetto di cosa reale e positiva, il qual concetto si ha certamente delle cose possibili. Ora se altro non v'ha realmente ch'un qualche Ente limitato, e che non contenga l'equivalente di tutti li gradi possibili di realtà, la possibilità che pure è reale, e necessaria ed infinita, non potrebbe più darsi, nè più avrebbe fondamento alcuno; non in quell'Ente limitato, mentre esso non comprende se non certi gradi di realtà e non più; non nel nulla, mentre il nulla esclude ogni cosa a cui può convenire la nozione dell'essere; non nel nostro intelletto, perchè quando dicono taluni i possibili essere obbiettivamente nel nostro intelletto, e non altramente, o vogliono i possibili essere il con-

cetto stesso del nostro intelletto, o qualche cosa distinta dall'intelletto e conosciuta da esso. Se l'intendono in questo secondo senso, convengono con noi. Se nel primo, cadono in un manifesto assurdo; poichè se i possibili fossero il concetto stesso del nostro intelletto, ne seguirebbe che a questo converrebbono gli attributi tutti che scorgiamo ne' possibili; ne seguirebbe che quando venisse un possibile a ricever l'esistenza, sarebbe il concetto nostro che la riceverebbe; e finalmente se i possibili fossero realmente il nostro concetto, esisterebbono i possibili, e l'esistenza di quello sarebbe l'esistenza di questi.

Concludiamo pertanto che se ripugna il nulla totale ed assoluto, come manifestamente si prova dall'esistenza necessaria di ciò ch'è stato di tutta eternità, una tale ripugnanza del nulla totale, o sia del non essere assoluto, prova invincibilmente la necessità dell'essere assoluto, che comprende ogni grado di realtà, a cui può convenire la nozione dell'essere.

E pare in vero che si possa convenientemente applicare a questo luogo ciò ch'è stato detto sopra, num. 33 e num. 37, intorno alla estensione della materia ed alla massima velocità; voglio dire che tutto quello ch'esiste per necessità di natura, dee esistere quanto è possibile che esista; e per conseguenza dee in quello l'esistenza tanto stendersi quanto la possibilità. Imperocchè non esistendo quanto è possibile che esista, manca e non esiste qualche cosa che appartiene alla natura di esso, e si può averne il concetto senza che da questo concetto derivi l'esistenza. Dunque per l'assioma VII e la definizione I di Spinosa non esiste necessariamente.

13. Passando quinci ad esaminare quale debba

essere cotesto Ente universale, totale ed assoluto, che comprende ogni grado escogitabile di realtà; dico in primo luogo ch'egli non può essere il mondo, o sia l'Universo, sebbene supposto infinito.

Dimostrazione.

L'Ente che comprende tutti li gradi possibili di realtà, debbe avere una infinita intelligenza, una infinita potenza, una infinita felicità; poichè la forza o sia la potenza, l'intelligenza e il piacere essendo capaci del più e del meno, non ripugna loro l'infinito, e però è possibile una forza, una intelligenza, una felicità infinite. Ora cotesto Ente non può essere l'Universo; imperocchè sebbene si vorrebbero supporre nel mondo infinite intelligenze, tutte queste essendo finite, farebbero un numero infinito d'intelligenze finite. Ma un numero infinito d'intelligenze finite è molto diverso da una intelligenza infinita: e lo stesso dee dirsi della forza e della felicità. Dunque, ec.

Vedasi anche ciò dimostrato nello Scolio della *Dissertazione della origine del senso morale*, pag. 91.

14. Una intelligenza infinita equivale ad un numero infinito d'intelligenze finite, e in sè riunisce tutti li gradi di realtà che in quelle sono sparsi.

15. L'intelligenza infinita non può essere se non in un soggetto semplice, cioè a dire non composto di parti, nè divisibile in parti.

Prima di recare la prova di questa proposizione, io stimo opportuno il premettere alcune cose intorno alla nozione della forza ne' corpi; imperocchè la forza e l'intelligenza riposte nella materia, essendo del pari qualità immeccaniche, ciò che si dirà dell'una, potrà servire ad illustrare quello che si dovrà dire dell'altra.

16. La forza s'accresce ne' corpi e per ragion

della massa, e per ragion della velocità: con questa differenza però, che crescendo la forza per ragion della massa, non si aumenta propriamente il grado della forza in sè stessa; ma solo venendo cotesto grado comunicato a più parti, queste operando poi tutte insieme, fanno altresì un maggiore effetto. Sia per esempio un corpo A, la cui massa sia $= 6$, ed un corpo B, la cui massa sia $= 1$, ed abbiano l'uno e l'altro un medesimo grado di velocità; egli è chiaro che il corpo A è un composto di sei corpi uguali a B, e che ognuno di quel 6 corpi ha solo l'istesso grado di forza che è in B, sicchè il grado della forza non è maggiore in A che in B; ma solo sono in maggior numero i soggetti che di quella sono dotati. Per la stessa ragione è stato provato che la gravità non comunica più di forza acceleratrice ad un corpo più pesante, che ad un men pesante.

Ma quando in un corpo cresce la velocità, cresce altresì il grado della forza in sè stessa; perchè rimanendo la massa sempre l'istessa, l'aumentazione dell'effetto non può attribuirsi che all'aumentazione della forza in sè medesima in quel corpo.

Ora, secondo le leggi del moto, si diminuisce la velocità quando un corpo minore ne urta un maggiore; ed all'incontro si aumenta quando un corpo maggiore ne urta un minore; in tal guisa che diminuendo all'infinito, secondo una data ragione, la mole de' corpi (s'intende elastici) che ricevono il moto successivamente gli uni dagli altri, la velocità s'accresce all'infinito, secondo il celebre teorema dell'Ugenio. Dal che appare che cotesta qualità, o supposta affezione intrinseca della materia che chiamasi velocità, si aumenta ne' corpi, secondo le leggi del moto, a misura

che se ne diminuisce la massa. Epperò in un tempo attualmente infinito, se fosse possibile, come di fatto il vogliono gli avversarj per tener l'eternità del mondo, potendo la materia essere divisa e sminuita infinitamente, cioè ridotta a termini non più divisibili (come pensava il Galileo), in cotesti termini non più divisibili, epperò non composti di parti, potrebbe soltanto aver luogo una velocità attualmente infinita.

Se si dicesse che essendo la materia divisibile all'infinito, ripugna il supporla attualmente divisa in infinito, e ridotta in elementi tali che ne siano i primi componenti, ciò è verissimo; ma la stessa ragione prova altresì essere impossibile un tempo ed una successione attualmente infinita. Pure, supposta una successione attualmente infinita, quale si deduce dall'eternità del mondo, è possibile anche l'adequata attuale divisione della materia in primi componenti attuali e determinati, ed è possibile una velocità attualmente infinita; e secondo le leggi del moto cotesta velocità infinita dee trovarsi in questi primi elementi indivisibili, epperò in un soggetto semplice e non composto di parti. Se queste conseguenze ripugnano, non è dunque per difetto di raziocinio, ma per la ripugnanza de' principj degli avversarj, da cui si deducono necessariamente.

17. Esaminando poi in qual maniera si faccia la comunicazione della forza e della velocità d'un corpo all'altro; sia il corpo *A*, la cui massa $= 4$, la velocità $= 6$, e la forza pertanto $= 24$ (il discorso che siamo per fare concluderebbe ugualmente quando posta uguale la massa, si volesse che le forze fossero come i quadrati delle velocità); ed urti il detto corpo *A* un altro corpo *B* in quiete, la cui massa 2; supponendo prima l'uno

e l'altro corpo molle e non elastico, la forza 24 si dovrà dividere per la somma delle masse, ed il quoziente esprimerà la velocità comune de' due corpi dopo l'urto. Il corpo *A* pertanto che avanti l'urto avea sei gradi di velocità, non ne riterrà più che quattro, e quattro ne acquisterà il corpo *B*: sicchè il primo ne perderà due per comunicarne quattro al secondo. E qui osservo che quando si attribuiscono al corpo *A* 6 gradi di velocità, s'intende una velocità o sia una affezione, per cui è atto a percorrere in un dato tempo uno spazio sei volte maggiore di quello percorso da un altro corpo dato nel medesimo tempo. Ora per ispiegare cotesta comunicazione nel sentimento di chi suppone la forza e la velocità essere qualità inerenti a' corpi, si possonò fare due ipotesi. O che la forza $= 24$ del corpo *A*, la cui massa si fa $= 4$, è realmente sparsa in tutta la sua massa, sicchè di quelle quattro parti, di cui è composta, ciascuna abbia sei gradi di forza divisi dalli sei gradi di ciascuna delle altre tre parti (e lo stesso varrebbe qualunque altra divisione si volesse fare della detta massa): o che quei 24 gradi di forza nel corpo *A* fanno realmente una sola forza, sicchè siano quei 24 gradi realmente identificati insieme, e concentrati nel centro di gravità di esso corpo, siccome viene di fatto la forza considerata da' meccanici. Se ci appigliamo alla prima ipotesi, converrà dire di due cose l'una: o che delle quattro parti, di cui consta il corpo *A*, ciascuna perde due gradi di velocità; o che ciascuna perdendo solo un semigrado, la somma di questi quattro semigradi di velocità faccia i due gradi che perde il corpo *A* in quell'urto; ma nè l'uno nè l'altro soddisfa a ciò che s'osserva in cotesta comunicazione. Imperocchè nel primo caso passando due

gradi di velocità da ciascuna delle quattro parti del corpo $A = 4$ nelle 2 parti del corpo $B = 2$, bisogna che ciascheduna delle 2 parti del corpo B riceva in sè stessa per muoversi, come ella fa realmente dopo l'urto con 4 gradi di velocità; bisogna, dico, che riceva in sè stessa la velocità che perdono due parti del corpo A, cioè che riceva due gradi dall'una e due gradi dall'altra. Ma quei gradi di velocità che erano divisi realmente nelle due distinte parti del corpo A, passando in una sola parte del corpo B, o s'identificano insieme, o non s'identificano. Se non s'identificano, vi sarà bensì nella parte divisata del corpo B due affezioni realmente distinte, per cui si renderà atto a percorrere un doppio spazio in un dato tempo, ma non già una affezione tale, per cui possa percorrere nel dato tempo uno spazio quadruplo, secondo l'osservazione fatta di sopra. Perciò è d'uopo che il grado della velocità prenda in sè stesso una maggiore intensione, e non che s'accoppiino semplicemente due gradi uguali, ma sempre distinti. Se poi i gradi che, sparsi in una maggior massa, passano in una minore, hanno da identificarsi, ciò è il caso della seconda ipotesi che siamo tosto per esaminare.

Non credo sia d'uopo esaminare il secondo caso proposto; imperocchè perdendo le quattro parti un solo semigrado di velocità, si moverebbono dopo l'urto con cinque gradi e mezzo, e non semplicemente con quattro; nè il corpo B si moverebbe con quattro, ma solo con due di velocità.

18. Nella seconda ipotesi adunque, in cui i differenti gradi di forza vengono considerati come possibili ad identificarsi in una sola forza, bisogna considerare la forza come riunita tutta realmente nel centro di gravità; imperocchè nell'urto

obbliquo l'effetto non è proporzionato all'azione che farebbe la parte urtante se fosse divisa dal rimanente, ma è proporzionato all'azione del centro di gravità in quella circostanza; epperò l'azione e la pressione risiedendo propriamente, o se si vuole *virtualmente* nel centro di gravità, ne segue che la *virtù*, o sia la forza che ha per agire, risieda in quello.

19. Ogniqualvolta pertanto si vorrà fare della forza e della velocità una qualità ed affezione intrinseca ed inerente alla materia, e che dà un corpo per via dell'impulso si trasfonda e passi in un altro, sarà d'uopo che cotesta forza, o una virtù equivalente alla forza tutta distribuita nella massa, risieda realmente nel centro di gravità del corpo; o che passando d'un corpo maggiore in un minore, i gradi di velocità sparsi nel maggiore si riuniscono nel minore, e ciò identificandosi realmente; mentre occupando già essi tutta la massa del maggiore, non possono riunirsi nel minore per via di semplice condensazione, e che di più senza una tale identificazione non potrebbe la velocità divenire più intensa nel corpo minore di quello che lo sia nel maggiore. E se i gradi della velocità possono identificarsi, il potranno altresì i gradi della forza, il che accade, parlandosi di elastici, nella forza che si trasmette da un corpo, la cui massa, per esempio sia $=4$, ad un corpo la cui massa sia $=2$, per mezzi proporzionali interposti.

20. Dalle quali cose appare che la forza potendosi intendere (cioè crescere in gradi d'intensione) coll'identificarsi i gradi di quella, e che quando s'intende per la moltiplicazione delle parti, o sia per l'accrescimento della massa, cotesta intensione non ha luogo, se non in quanto tutte le forze

parziali vengono a raccogliersi nel centro di gravità, che è pure cosa più ideale che reale, non che materiale; appare, dico, manifestamente che la forza di sua natura è capace d'intendersi infinitamente in un soggetto semplice.

21. Epperò la somma difficoltà che hanno sempre incontrato i Filosofi a capir cosa sia la forza nella materia, come si può vedere presso il Muschenbroeck ed altri molti, proviene unicamente da questo, che è realmente cosa impossibile il voler capire una proprietà immateriale nella materia. Un poco si divide la forza a misura della divisione della materia, perchè sembra naturale che ogni parte del corpo debba avere la sua parte della forza; un poco ella si considera come tutta riunita nel centro di gravità, perchè a quello corrisponde l'azione del corpo. Nè una tale supposizione involge alcuna ripugnanza; perchè di fatto la nozione confusa e generale che abbiamo della forza, ce la rappresenta come cosa immateriale. E pertanto stando alle nostre nozioni, nessuno potrà dire che intende più chiaramente, come la forza sia distribuita in tutta la materia del corpo, di quello che intenda come ella sia raccolta nel centro. Sicchè al favore di una tale oscurità si abbraccia così alla buona l'una e l'altra supposizione.

22. E qui aggiungerò una cosa degna di considerazione. Se la forza della gravità, per esempio, fosse una proprietà intrinseca della materia, e derivante, come si vuole, dalla sua essenza, e che però fosse proporzionale, come si vuole altresì alla massa o sia alla quantità della materia, mentre ogni particella di materia dee per ragione della sua essenza generare il suo grado proporzionato di gravità; si darebbe un caso ove la forza della gravità si aumenterebbe senza cagione.

Prendiamo un globo di ferro: questo ha una forza di gravità proporzionale alla sua massa nè più nè meno, e produrrà per conseguenza su un piano una pressione proporzionata. Ora mettiamolo su due piani che facciano angolo; si sa che la pressione diventa subito maggiore. Ma la posizione di que' piani essendo estrinseca al globo, non varia niente all'essenza della materia ond'è composto. Non può dunque variare la gravità che n'è una proprietà intrinseca, nè la pressione che è un effetto necessario di quella.

23. Raccoglierò per fine le cose sin qui dette in queste poche proposizioni. Ogni qualità che è capace del più e del meno per addizione di grado a grado, è capace dell'infinito, supposto che l'infinito in sè stesso non ripugni.

24. Ogni qualità in cui l'addizione di grado a grado si fa per via d'identificazione di cotesti gradi, è di sua natura capace d'esistere in un soggetto semplice, cioè può essere di sua natura una modificazione o determinazione d'un soggetto semplice. Imperocchè supponendola in un soggetto composto di parti, epperò distribuita in quello, non ripugna che ella si riunisca tutta in un soggetto composto di men parti, siccome abbiamo veduto che accade nella velocità, e così successivamente all'infinito. Dunque proseguendo l'identificazione de' gradi, ella può ridursi in un soggetto assolutamente semplice.

25. Dunque è possibile un soggetto semplice. Non ripugna una qualità che sia la modificazione o determinazione d'un soggetto semplice. Non ripugna dunque il soggetto, di cui può ella essere una modificazione. Egli è dunque possibile.

26. Una tale qualità, capace ad esistere in un soggetto semplice, non può divenire infinita se

non in un soggetto semplice. Questa proposizione coincide con quella dell'artic. 15, che è un caso particolare di essa applicato all'intelligenza. Ne recherò pertanto la prova in questo caso particocolare, premettendo, come cosa evidente e fondata sull'esperienza, che l'accrescimento dell'intelligenza in noi, quando profittiamo nelle scienze, ed impariamo nuove e nuove proposizioni di geometria per esempio, non si fa per addizione di parti quantitative a parti quantitative; mentre sarebbe assurdo il pensare che nel punto che io capisco una dimostrazione che io studiava, il mio corpo riceva qualche addizione di materia dal di fuori. L'intensione dunque dell'intelligenza si fa per addizione di grado a grado nel medesimo soggetto; mentre quell' *io* che intese già un teorema è lo stesso *io* che intende il seguente, epperò si fa cotesta addizione per identificazione, facendosi nel medesimo soggetto. Ora recherò la prova della proposizione (art. 15), la quale dalle cose dette della forza potrà essere meglio intesa.

Suppongasi che l'intelligenza sia in un soggetto composto di parti: io cerco pertanto s'ella è una proprietà derivante, come l'attrazione e la gravità per esempio, dalla supposta incognita essenza della materia; oppure s'ella è un puro risultato del moto, della figura, della sottigliezza delle parti d'un corpo, siccome ha pensato Lucrezio. Ma se la gravità e l'attrazione, per essere qualità reali, non possono procedere dalla sottigliezza, figura e moto delle particelle de' corpi che sono puri rapporti, siccome il confessano i fautori di quelle qualità, che però vogliono che l'attrazione e la gravità sieno originariamente nella materia, come proprietà derivanti dalla supposta occulta essenza di quella; certamente l'intelligenza, che non è qua-

lità men reale della gravità ed attrazione, se non si pone altresì originariamente nella materia, non potrà procedere dalla sottigliezza, figura e moto delle parti del corpo. E questo posso dire essere stato da me co' principj del Locke rigorosamente dimostrato nella seconda parte della mia Opera dell' immaterialità dell'anima. Rimane però la prima e più comune ipotesi presso i materialisti, che l'intelligenza sia una proprietà derivante dall'essenza della materia. Ciò supposto, siccome la gravità, la forza d'inerzia, la forza motrice, perchè derivanti dall'essenza della materia, fanno che ogni parte del corpo abbia il suo grado di gravità, d'inerzia e di forza, perchè ogni parte di materia ha l'essenza della materia; così riponendosi l'intelligenza in un soggetto materiale a guisa di qualità, ogni parte di quello avrà il suo grado proporzionato d'intelligenza. L'intelligenza totale sarà dunque un complesso, un numero di molte intelligenze unite e contigue, siccome unite e contigue sono le parti del soggetto materiale composto, in cui ella si vuole riporre. Dunque sarà in questo una moltitudine d'intelligenze, e non una sola intelligenza. Ma l'intelligenza, non men che la forza, essendo capace del più e del meno, e per conseguenza dell'infinito (art. 14), si potrà sempre trovare una intelligenza equivalente a qualunque data moltitudine d'intelligenze. Dunque è possibile un'intelligenza equivalente ad infinite intelligenze, anzi a tutti gli ordini possibili d'infiniti nelle intelligenze. Ma una tale intelligenza debbe essere assolutamente semplice in sè stessa, ed in un soggetto semplice; poichè s'ella fosse in un soggetto composto, farebbe bensì una moltitudine d'intelligenze, e non sarebbe quella sola equivalente all'infinita moltitudine, la quale pure è pos-

sibile. E ciò tanto più che l'accrescimento dell'intelligenza non dipende dall'accrescimento della quantità di materia, non dall'accrescimento del moto locale, ch'è un puro rapporto del tempo allo spazio, e che però ciò, per cui essa diviene più intensa, non è cosa composta di parti.

27. Quell'Ente sommo che comprende tutti li gradi possibili dell'essere, essendo necessario per questa ragione che ripugna alla nozione dell'essere il non essere, *quia sicut non ens concipitur, ut omnino expers essendi, ita ens concipitur ut expers omnino non essendi;* ne segue altresì che sia immutabile. La ragione si è che ciò ch'è necessario, non può essere altramente di quello ch'egli è. Dunque se la nozione dell'Ente sommo è la nozione d'un Ente necessario, non può essere altro da quello che egli è. Egli è dunque immutabile.

28. L'Ente immutabile è semplice. Ov'è composto di parti, ivi è luogo a mutazione. Dunque un Ente composto di parti non è immutabile.

29. Tutti li gradi possibili di realtà possono, anzi debbono ritrovarsi in un Ente semplice. Egli è evidente che un Ente non è distinto da un altro Ente che per ragione delle sue limitazioni. Imperocchè un Ente non è distinto da un altro Ente, se non in quanto egli ha le sue proprie determinazioni differenti da quelle dell'altro; dalle quali determinazioni viene pertanto limitato ad avere un tal grado d'essere, e non più. Sicchè le limitazioni non sono che un mero difetto, un mancamento, un nulla di maggior realtà: a misura dunque che si toglieranno le limitazioni, quell'Ente riceverà sempre maggiori, e maggiori gradi di realtà. Tolta pertanto ogni limitazione, cioè escluso totalmente il nulla, tutti li gradi possibili di real-

tà, tutto l'essere, quanto se n'estende la nozione, si riunirà in un Ente semplicissimo, mentre escludendo ogni limitazione, escluderà altresì ogni distinzione.

30. Non si può adunque concepire una maggiore opposizione di quella che v'ha tra cotesto Ente semplicissimo ed il nulla: se dunque v'ha una essenziale opposizione tra il nulla e l'essere, per cui è avvenuto che qualche cosa è stata necessariamente ab eterno, questa essenziale opposizione sarà certamente tra il nulla e quell'Ente semplice. Dunque egli è stato ab eterno. E veramente essendo egli l'essere istesso sommo, porta in sè la ragion della sua necessaria esistenza.

31. E qui appunto svanisce l'apparente contraddizione che a prima vista s'appresenta nell'idea del possibile, e che avrebbe potuto spargere qualche oscurità sulle cose fin qui dette. Da una parte egli è evidente che il possibile non è un mero nulla; poichè il possibile cade sotto la nozione dell'essere, e che il nulla esclude ogni nozione d'essere. Dall'altra parte il puro possibile, in quanto possibile, non ha l'esistenza, onde pare sia un mero nulla. Questa apparente contraddizione si toglie facilmente, considerando che sebbene il puro possibile non esiste attualmente, esistono però i gradi di realtà che ne constituiscono l'essenza, cioè que' gradi di realtà che corrispondono alla nozione che abbiamo dell'essere d'un tal possibile; ma questi gradi non esistendo separatamente, e colle limitazioni che corrispondono alla precisa nozione del possibile, il possibile non esiste attualmente, ma è equivalentemente, o, per meglio dire, eminentemente contenuto nell'essere totale che nella sua semplicità comprende ogni grado di realtà: nell'istessa maniera ch'esistendo

una forza infinita, la quale potesse comunicare a' varj soggetti finiti varj gradi di forza altresì finita, s'intenderebbe facilmente che la forza finita di *A*, di *B*, ec., soltanto possibile non sarebbe un mero nulla, perchè sarebbe eminentemente contenuta nella forza infinita sopraddetta, cioè senza le limitazioni che avrebbe in *A*, in *B*; ec., venendo ad essere loro comunicata, epperò ad esistere attualmente in essi.

32. Non potendosi intendere d'una parte la possibilità senza un essere che comprende tutti li gradi di realtà che cadono sotto la nozione de' possibili; ed essendo dall'altra parte la possibilità necessaria ed infinita, ne siegue esser necessario altresì un Ente che comprenda tutti li gradi di realtà possibili. E siccome è talmente necessaria la possibilità, che vi sarebbe contraddizione a non ammetterla necessaria; così è talmente necessaria l'esistenza di quell'essere totale, che vi sarebbe contraddizione a non ammetterlo esistente. Dal che si vede essere sodissima la dimostrazione dell'esistenza di Dio di Cartesio, che l'esistenza è talmente connessa coll'idea dell'Ente infinito, che non si può avere idea dell'Ente infinito, o sia pensare all'Ente infinito senza intenderlo esistente. E certamente v'ha contraddizione a supporre che l'essere totale, l'essere istesso preso secondo tutta la sua estensione, non sia. Ora l'idea dell'essere totale dell'essere stesso, non essere un'idea fittizia appare dalle cose dette di sopra.

33. L'Ente semplicissimo che comprende ogni realtà che cader possa sotto la nozione dell'essere, non è materia. Qui non prendo il nome di materia nel senso de' Cartesiani, ma nel senso stesso degli avversarj, che per materia intendono quel qualunque siasi incognito soggetto che sostiene

le qualità de' corpi, come l'estesa, la solidità, la figura, ec.

Dimostrazione.

Cotesto incognito soggetto è certamente divisibile. Quando si divide una pietra in due pezzi, siccome ogni pezzo ha la sua estesa, la sua figura, la sua solidità, la sua gravità, ec., distinte da quelle dell'altro pezzo; così dee anche avere ognuno di que' pezzi il suo proprio e distinto soggetto che sostenga quelle sue distinte qualità. Dunque qualunque siasi cotesto incognito soggetto che dagli avversarj si chiama materia, egli è divisibile, epperò composto di parti. Ma l'Ente assoluto, ed infinito e necessario, dee essere semplice (art. 28, 29, ec.) Dunque, ec. E se si volesse proseguire l'esame delle proprietà di cotesto incognito soggetto, si troverebbe per avventura essere le medesime che quelle dell'estensione, e mettendo con equazione algebraica tutte le cognite da una parte, si verrebbe a riconoscere l'incognita, cioè quel soggetto essere l'estensione stessa. E forse non sarebbe cattiva maniera di filosofare, l'adoperare in varj casi simili equazioni.

34. I possibili possono non esistere attualmente; anzi l'attuale esistenza degli uni è incompatibile coll'attuale formale esistenza degli altri, come fu dimostrato nello Scolio già citato sopra, e come si può veder per gli art. 19 e 20 contro Spinosa.

35. Questi possibili sono tutti gli enti finiti, che non possono esistere senza qualche limitazione (art. 31).

36. Questi enti dunque, sebbene attualmente esistenti, si possono supporre senza contraddizione non esistenti.

37. Questi enti dunque non essendo per sè stessi

determinati ad essere, debbono essere determinati all'esistenza dall'Ente supremo, che li contiene eminentemente.

38. Il mondo ha dunque ricevuto l'esistenza da quell'Ente supremo.

V'ha, secondo me, un argomento non disprezzabile contro l'eternità del mondo. Per intenderlo bene bisogna che ci consideriamo noi, ch'esistiamo presentemente, come in mezzo a due eternità, o sia a due infinite successioni, l'una già scorsa, *a parte ante*, e l'altra da venire, *a parte post*. Ora egli è evidente che se il mondo ha da durare eternamente, non si potrà assegnare qual de' due emisferi della terra sarà l'ultimo illuminato, perchè le rivoluzioni della terra non dovendo aver fine, non sarà mai che un emisfero non succeda all'altro per essere illuminato dal Sole.

Rivolgiamo adesso il raziocinio all'eternità *a parte ante:* io dico che per la medesima ragione non si potrà mai assegnare qual de' due emisferi sia stato il primo illuminato dal Sole; imperocchè ovunque ci vorremo fermare, sarà sempre vero il dire che prima l'altro emisfero s'era già voltato al Sole. Altramente sarebbe assegnabile un cominciamento in quella successione di rivoluzioni, epperò non sarebbe infinita *a parte ante* contro la supposizione. Ma pure gli emisferi non hanno potuto essere ambidue insieme illuminati dal Sole: bisogna dunque che l'uno sia stato prima dell'altro. Ma questo ripugna alla supposizione d'una successione infinita di già scorsa. Dunque questa ripugna per ogni verso. Dunque è necessario che ab eterno vi sia stato un Ente assolutamente immutabile ed infinito, e che abbia potuto dare l'esistenza alle cose soggette a mutazione; giacchè ripugna l'eternità di queste.

Che l'eternità non possa convenire che ad un Ente di sua natura immutabile, e la cui esistenza pertanto sia senza successione di stato e di qualunque mutazione, si può egregiamente confermare per la nozione dell'eternità recata da Spinosa, def. VIII: *Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur.* Alla quale soggiugne questa spiegazione: *Talis enim existentia, ut aeterna veritas, sicut rei essentia, concipitur, propterea que per durationem, aut tempus explicari non potest, tametsi duratio principio et fine carere concipiatur.* La nozione dell'eternità pertanto non può convenire che ad una cosa che talmente racchiuda l'esistenza nel suo proprio concetto, che non se ne possa separare l'esistenza senza che se ne distrugga il concetto stesso e l'idea; talmente che in quella cosa l'esistenza si concepisca qual parte o attributo formale ed inseparabile dell'essenza. Laonde siccome l'essenza delle cose, l'essenza del triangolo per esempio, si appresenta allo spirito come una verità eterna, perchè egli è eternamente o sia immutabilmente vero che il triangolo è una figura composta di tre lati; così quella sola esistenza può dirsi eterna, la quale si appresenta allo spirito come determinata per l'essenza eterna del soggetto a cui s'attribuisce; la quale però tanto sia inseparabile dal concetto della cosa, quanto lo aver tre lati è inseparabile dal concetto di una figura di tre angoli. Pertanto siccome nelle verità eterne l'eternità non si concepisce come una durazione di quelle accompagnata di successione, comecchè supposta senza principio e senza fine, ma si concepisce come uno stato immutabile sempre il medesimo, senza cominciamento, senza proseguimento, senza

fine; così ancora perchè una esistenza possa dirsi eterna, debbe esser concepita in un Ente di sua natura immutabile e non soggetto ad alcuna successione. Dunque il mondo non può essere eterno, essendo il mondo una serie di vicissitudini. Oltredichè l'eternità del mondo non potrebbe intendersi altrimente che come una durazione successiva, a cui si toglierebbe il principio e 'l fine: ma l'eternità, la quale dee esser fondata sulla necessità dell'esistenza, non può essere intesa come una durazione successiva, senza principio e fine, come ha dovuto confessare lo stesso Spinosa; e dee anzi appresentarsi qual verità eterna ed in uno stato d'immutabilità. Dunque il mondo per quella stessa successione di mutazioni a cui è sottoposto, e perchè l'esistenza di esso non si appresenta come una verità eterna ed immutabile, non può avere l'eternità indipendente fondata nella necessità della sua natura: nè però il mondo è l'Ente eterno che debbe necessariamente esistere.

Nè qui sarà fuor di proposito il rispondere brevemente all'argomento con cui pretese Aristotile stabilire l'eternità del mondo: argomento che alquanti han celebrato come filosoficamente invincibile, mentre in vero non è che un puro paralogismo. Aristotile avendo riposto la durazione tra le quantità continue, ed avendo per altra parte dimostrato che la quantità continua è divisibile all'infinito, volle concludere da questi principj che la durazione non può aver principio, perchè nel cominciamento di essa darebbesi un istante non divisibile in parti anteriori e posteriori, contro la natura del continuo: e se quel supposto istante è divisibile in parti anteriori e posteriori, dunque non vi è punto nella durazione che non supponga già parti anteriori; il che valendo d'o-

gni punto assegnabile, segue che non si può assegnar punto alcuno, come principio della durazione, che non supponga di già parti anteriori; onde il principio della durazione ripugna in sè stesso. Ma che questo argomento sia un puro paralogismo, si può dimostrare contro Aristotile, applicandolo al movimento de' corpi nel passaggio che fanno dallo stato della quiete a quello del moto locale. E certamente se il moto de' cieli, al quale Aristotile applica ed in cui fa valere il suo argomento preso dalla nozione della continuità, debbe essere eterno, perchè l'istante in cui comincerebbe non sarebbe divisibile in parti anteriori e posteriori, contro la natura del continuo successivo; egli è chiaro per la stessa ragione che un corpo posto in quiete non potrebbe mai incominciare a muoversi, poichè il primo istante del suo moto non potrebbe dirsi divisibile in parti anteriori e posteriori. Eppure egli è certo che i corpi passano dallo stato di quiete allo stato di moto. Dunque l'argomento di Aristotile prova impossibile ciò che si dà di fatto. Oltracciò Aristotile stesso fa che il mondo sia circoscritto da una superficie finita che tutto il racchiude, ed oltre la quale pertanto non si estende la quantità o mole continua dell'Universo. Ora chiunque volesse applicare a cotesta ultima superficie l'argomento di Aristotile, proverebbe nell'istessa maniera essere impossibile che da quella venga terminato il continuo. Imperocchè potrebbe dire: Non vi ha parte nel continuo, che non sia divisibile in parti a destra ed a sinistra. Dunque quella parte che si vuole assegnare come ultimo termine, suppone altre parti, nè può pertanto essere l'ultima, nella quale dovrebbe finire la divisibilità del continuo. Siccome adunque può essere il continuo terminato

da una superficie, benchè il continuo sia divisibile all'infinito, perchè alla superficie si aggiugne una profondità, e per conseguenza un intervallo, dalla natura del quale nasce l'attributo della divisibilità; così ancora non ripugna che un moto e una durazione abbia principio; perchè sebbene questo principio come principio non sia divisibile, siccome non è divisibile la superficie come superficie, pure a quello viene appresso una successione, in virtù della quale il tempo e la durazione è divisibile all'infinito, siccome in virtù dell'intervallo compreso tra due estremi il continuo permanente è altresì divisibile all'infinito. La divisibilità adunque del continuo non si oppone alla possibilità degli estremi di esso, e anzi nasce dalla natura dell'intervallo compreso tra cotesti estremi, e tutta si sta fra quelli.

Conclusione.

Concludiamo pertanto, che essendo necessaria l'eterna esistenza di qualche Ente, questa eterna necessaria esistenza non può convenire che ad un Ente semplicissimo, giacchè l'idea e la natura dell'eternità esclude ogni successione, e per conseguenza ogni mutazione, la quale può sempre aver luogo in un Ente composto. Egli è altresì chiaro che l'eternità essendo fondata sulla necessità dell'essere, in quanto il concetto o la natura dell'essere esclude il nulla, o la non esistenza (n. 12), questa necessità dee abbracciare la totalità dell'essere, quanto se ne estende il concetto e la nozione. Ma questa totalità così intesa esclude ogni limitazione; poichè le limitazioni ristringono la nozione dell'essere. Dunque l'Ente che comprende la totalità dell'essere, *quod habet esse totaliter*, come dice S. Tommaso, comprende tutte le perfezioni che cadono sotto la nozione dell'essere,

Sum. contra gent. 1, c. 28.

senza limitazione che le distingua. Ed in esso però si ritrova riunita e identificata tutta la virtù, tutta la podestà, tutta la forza dell'essere, come ivi mostra lo stesso santo Dottore. Siccome pertanto l'eternità è connessa colla necessità, così la necessità dell'essere importa seco la infinità. E siccome l'eternità esclude la successione, così ancora l'infinità non può risultare dalla moltiplicità di parti, o enti distinti ed accoppiati (n. 49). Dal che appare che l'eternità, la necessità e l'infinità non possono appartenere ad un qualunque aggregato di enti finiti, ma solo possono riunirsi in un Ente di sua natura semplice ed immutabile. Ed essendochè la necessità e l'infinità sono essenzialmente connesse colla eternità, come si dimostra al n. 12, s'egli è evidente, come lo è, che qualche Ente è stato ab eterno, segue per diritta conclusione che l'Ente eterno, dovendo essere altresì necessario ed infinito, dee anche essere semplice ed immutabile, epperò incorporeo. Questi attributi si convengono alla somma Intelligenza, come si è dimostrato nella Dissertazione precedente. Dunque gli attributi che convengono all'Ente necessario sono quelli che la Religione e la Filosofia cristiana insegnano convenirsi a Dio. Male pertanto si rivolgerebbe contro l'infinità assoluta ciò che è stato detto innanti della impossibilità del progresso dal finito all'infinito; che anzi l'uno conferma l'altro.

P. S. Mi è venuta ultimamente nelle mani la *Dissertazione sopra le parti irritabili e sensibili degli animali* del celebre signor Haller, presidente della Società Reale delle Scienze di Gottinga, trasportata in francese dal signor Tissot, e stampata di quest'anno in Losanna. A me non sta il

dire alcuna cosa delle esperienze, sopra le quali fonda l'Autore la distinzione che egli fa delle parti sensibili ed irritabili. Noterò soltanto alcune cose che riguardano la spiritualità dell'anima. Ed in prima riferirò quanto egli stesso dice dell'abuso che fece il signor La-Mettrie delle imperfette nozioni che gli riuscì di aver della irritabilità, per attribuire a questa proprietà del corpo le funzioni dell'anima. Questo La-Mettrie è stato uno de' più famosi promulgatori del materialismo; ma per le relazioni che si sono avute delle circostanze della sua morte, nel qual tempo cercò di ravvedersi, ha dimostrato, siccome gli sforzi degl' increduli servono bensì a stordirli per alcun tempo, ma non mai a convincerli. Nel che appare quanto sia comune il carattere che già fece Lucrezio degli spiriti detti forti, notato da me altrove. (V. vol. I, p. 115) Così adunque dice Haller, p. 84: *Feu M. de La-Mettrie a fait de l'irritabilité la base du système qu'il a proposé contre la spiritualité de l'ame* (1); *après avoir dit que Stahl et Boerhaave ne l'avoient pas connue, il a le front de s'en dire l'inventeur.... c'est la dessus que La-Mettrie a fondé ce système impie, que ces expériences même servent à réfuter. En effet, puisque l'irritabilité subsiste après la mort, qu'elle a lieu dans le parties séparées du corps, et soustraites à l'empire de l'ame, puisqu'on la trouve dans toutes les fibres musculaires, qu'elle est indépendante des nerfs, qui sont les satellites de l'ame, il paroit qu'elle n'a rien de commun avec cette ame, qu'elle en est absolument différente, en un mot, que l'irritabilité ne dépend point de l'ame, et que l'ame n'est point l'irritabilité.*

(1) *L'Homme machine*, n. 18, 22.

Noterò in secondo luogo, che dal sentimento dell'Autore, espresso a pag. 39, che niente vi ha di sensibile fuorchè i nervi, e che tutta la lor sensibilità risiede nella parte midollare che è la sostanza interna del cervello, rimane pienamente confermato l'argomento didotto dalla dottrina di Aristotile sopra il senso comune (Dissertazione I, n. 14, pag. 20) per provare, siccome la virtù e l'atto di discernere differenti sensazioni essendo uno e indivisibile, benchè affetto simultaneamente da quelle, non può appartenere ad una sostanza corporea, la quale ricevendo le impressioni de' nervi de' differenti organi, le riceve in parti differenti, senza che vi abbia un vincolo comune e identicamente uno che possa riunirle, come si richiede, perchè chi sente l'una, quello sia identicamente che sente l'altra, siccome avviene in chi discerne e paragona le differenti sensazioni.

Certamente chiunque voglia entrare in un'esatta considerazione di queste cose, scorgerà di leggieri, siccome l'atto del discernere comprende in sè una realtà la quale è impossibile che si trovi ne' corpi. Nel ravvisare che facciamo il rapporto di uguaglianza che vi ha tra due colonne, veggiamo chiaramente che esiste bensì la colonna *A* alta un piede, e la colonna *B* alta parimente un piede; ma l'uguaglianza in sè non è cosa materiale. Questa uguaglianza è cosa in sè stessa indivisibile, e connette la colonna *A* e la colonna *B* simultaneamente nel suo concetto. Però tutti convengono in considerarla come cosa ideale anzi ed astratta, che materiale ed esistente, benchè abbia fondamento nelle cose corporee. Ora questa virtù di connettere due cose distinte, quale si conviene ad un rapporto astratto, la possiede realmente l'intelligenza nell'atto reale e individuale

del discernimento; in questo discernimento, che connette due estremi, si contiene veracemente esistente e reale quanto si scuopre nel concetto e nella natura dell'uguaglianza. Ma la uguaglianza, in quanto si riferisce a' corpi, è di natura tale che non può vestire un corpo, nè avere una esistenza materiale, onde è considerata quale cosa ideale ed astratta. Dunque lo spirito in cui si ritrova in concreto e con esistenza reale ciò che nella materia non può esistere che in maniera ideale ed astratta, non è cosa corporea e materiale.

Noterò in terzo luogo, siccome per la stessa sovra esposta dottrina dello Haller vien confermato altresì l'argomento portato in questa Dissertazione (pag. 142) contra Obbesio. *La sensibilità* (dice egli, pag. 32 e 36) *appartiene alla sostanza midollare de' nervi;* e a pag. 37 mostra che le differenti parti del corpo tanto più hanno di sensibilità, quanto sono più fornite di nervi, siccome appare nel sentimento vivace della lingua, e nell'estrema sensibilità dell'occhio e della retina. Ciò posto, vuole Obbesio, e lo stesso pure vogliono molti altri materialisti, che le sensazioni altro non siano formalmente che impressioni di commovimento ricevute nella sostanza de' nervi, e le diverse sensazioni risultino dalle diverse determinazioni di esso moto. Ora io dico che essendo la sostanza midollare omogenea a sè stessa in tutt'i nervi, quelle determinazioni di moto che ella è capace di ricevere per l'impressione fatta sul nervo ottico, le può altresì ricevere per una qualche impressione fatta da un oggetto esterno sopra i nervi della mano. Dal che verrebbe che la sensazione della luce potrebbe eccitarsi per mezzo del tatto. Nè si dica che la determinazione, onde risulta la sensazione della luce, esige l'impressione di un corpo tenuissimo,

quale si è il raggio solare, e un complesso fitto assai di nervi, qual è nella retina e non nella mano. Imperocchè non dalla sola impressione del raggio, ma ancora da una percossa fatta nell'occhio ed al bujo si desta la sensazione della luce: e quanto all'essere il complesso de' nervi più o men fitto, può questo solo rendere la sensazione più o meno intensa e non altro. E comunque si voglia che, stante la diversa struttura degli organi, non può farsi mai che il commovimento dell'uno diventi precisamente simile ed eguale al commovimento dell'altro; pure egli è sempre certo che la sostanza midollare è omogenea in tutti: è altresì certo che un qualunque moto è anche omogeneo ad un altro moto, potendosi sempre l'uno comparare con l'altro. Ora gli effetti formalmente risultanti da dati omogenei e comparabili sono anche essi omogenei e comparabili: dunque se le diverse sensazioni fossero formalmente differenti determinazioni di commovimento nella sostanza midollare de' nervi, dovrebbono essere anche tutte omogenee e comparabili. Ma la sensazione della luce e quella del suono sono anzi del tutto eterogenee ed incomparabili; imperocchè, per qualunque intensione o variazione, l'una non mai si accosta al genere dell'altra. Dunque l'omogeneità de' dati proposti da' materialisti quali cagioni producitrici delle sensazioni, e l'eterogeneità degli effetti che ne risultano, recano una prova certa della insufficienza e falsità de' loro sistemi. In questo senso pertanto si può dire che sia la sola sostanza midollare sensibile, in quanto che dalle impressioni che essa riceve, l'anima in virtù delle leggi della sua unione col corpo è affetta dalle sue sensazioni. Però la diversità delle sue sensa-

zioni vien determinata da queste leggi stabilite dal Creatore, ma non mai possono essere un effetto immediato delle impressioni corporee sopra questa sostanza midollare di sua natura omogenea.

FINE

INDICE
DEL TERZO VOLUME

DISSERTAZIONE I.

DELLA ORIGINE DEL SENSO MORALE O SIA DIMOSTRAZIONE CHE VI HA NELL'UOMO UN NATURALE CRITERIO DI APPROVAZIONE E DI BIASIMO, RIGUARDANTE L'INTRINSECA MORALE DIFFERENZA DEL GIUSTO E DELL'INGIUSTO: IL QUALE UNITAMENTE ALLA NOZIONE DELL'ORDINE E DEL BELLO NASCE DALLA FACOLTÀ CHE HA L'UOMO DI CONOSCERE IL VERO.

DISSERTAZIONE II.

DELLA ESISTENZA DI DIO E DELLA IMMATERIALITÀ DELLE NATURE INTELLIGENTI